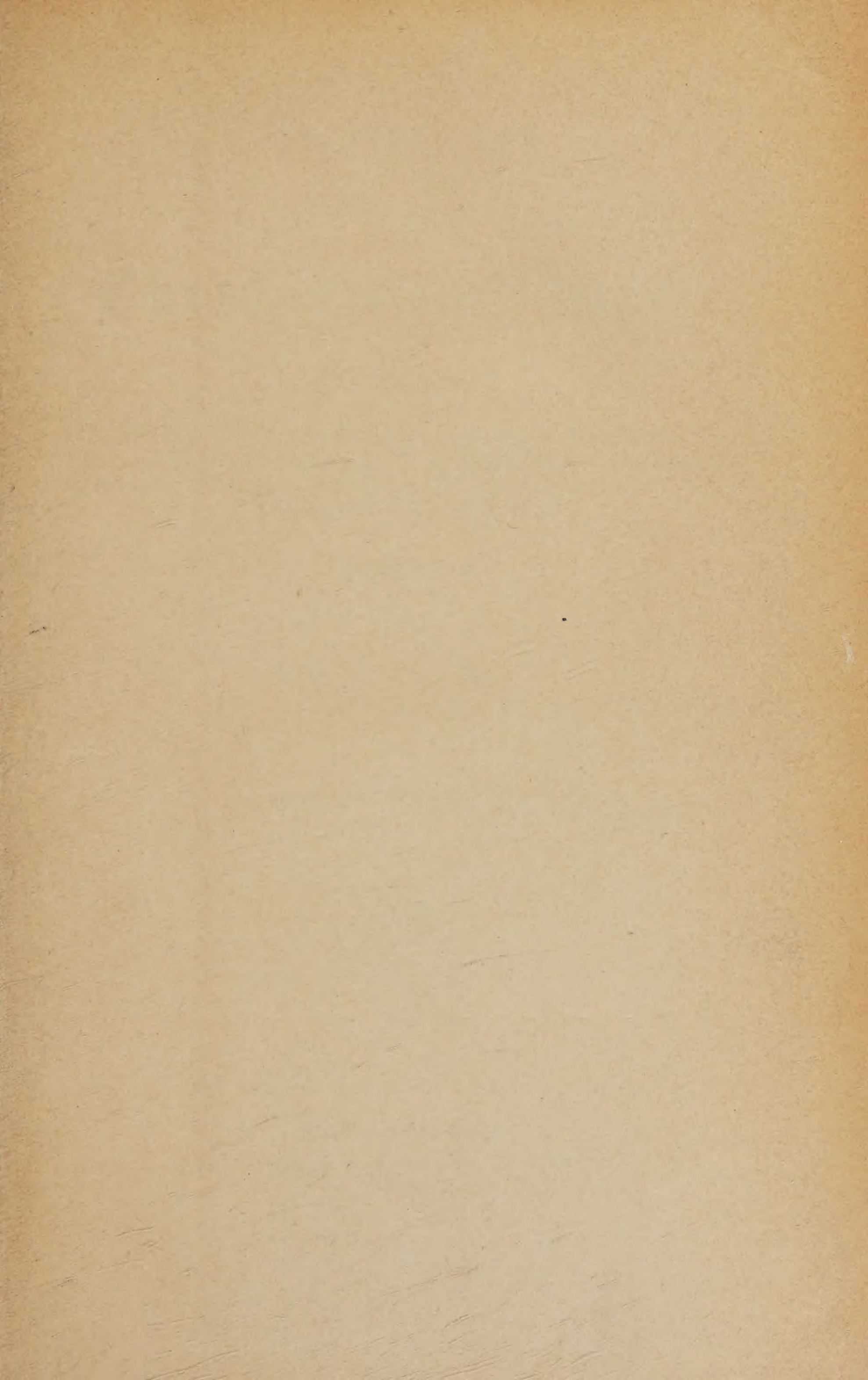
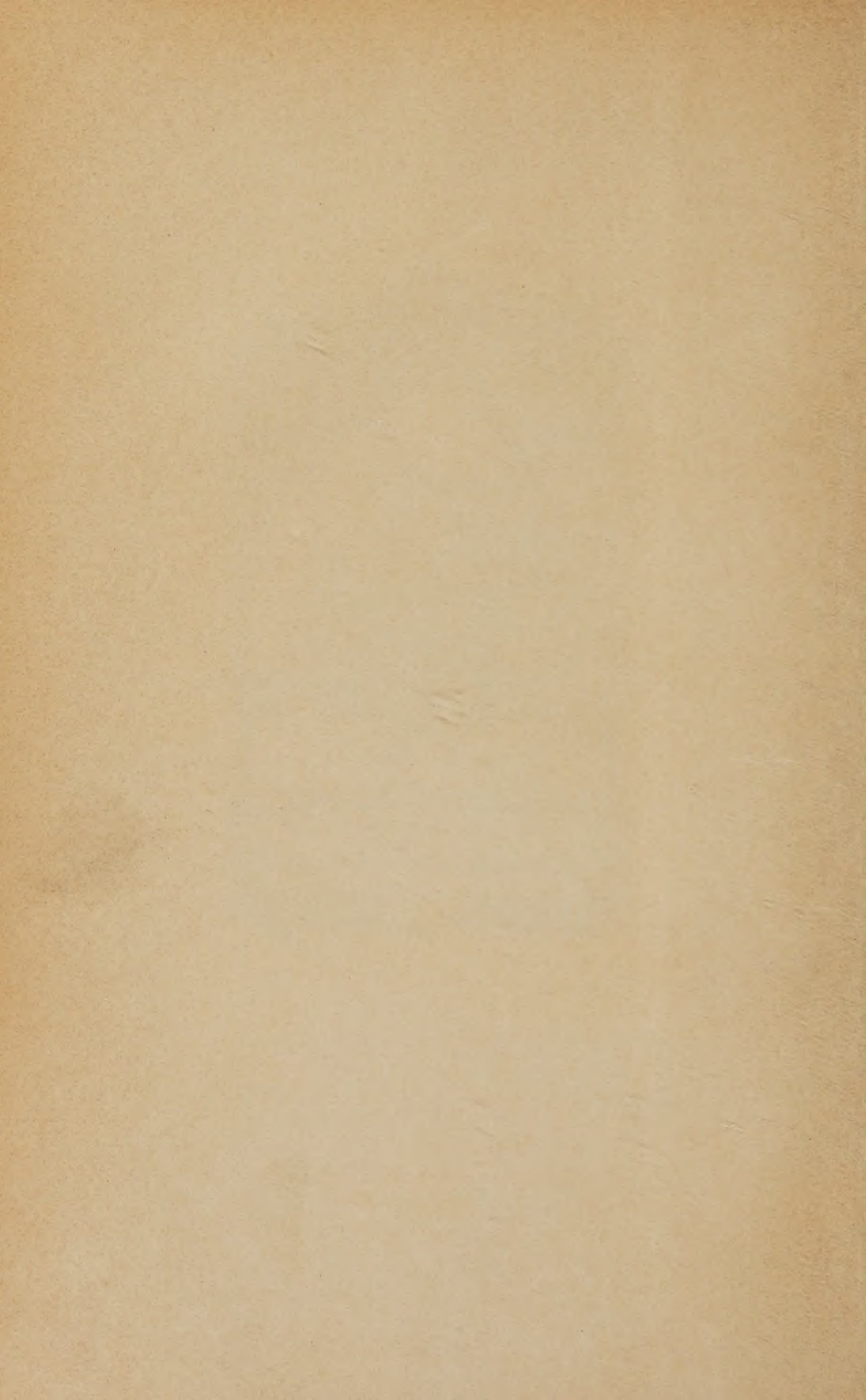



SIGIL SCHOLÆ RELIGIONIS PACIFICÆ
COND A.D. 1866
PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion





Zeitschrift

für

Theologie und Kirche

in Verbindung mit

D. A. Harnack, Professor der Theologie in Berlin, D. W. Herrmann, Professor der Theologie in Marburg, D. J. Kaftan, Professor der Theologie in Berlin, D. M. Reischle, Professor der Theologie in Halle a. S., D. K. Sell, Professor der Theologie in Bonn,

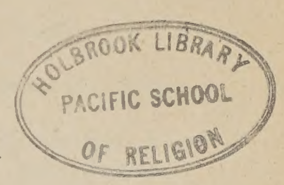
herausgegeben

von

D. J. Gottschick,

Professor der Theologie in Tübingen.

Elfter Jahrgang.

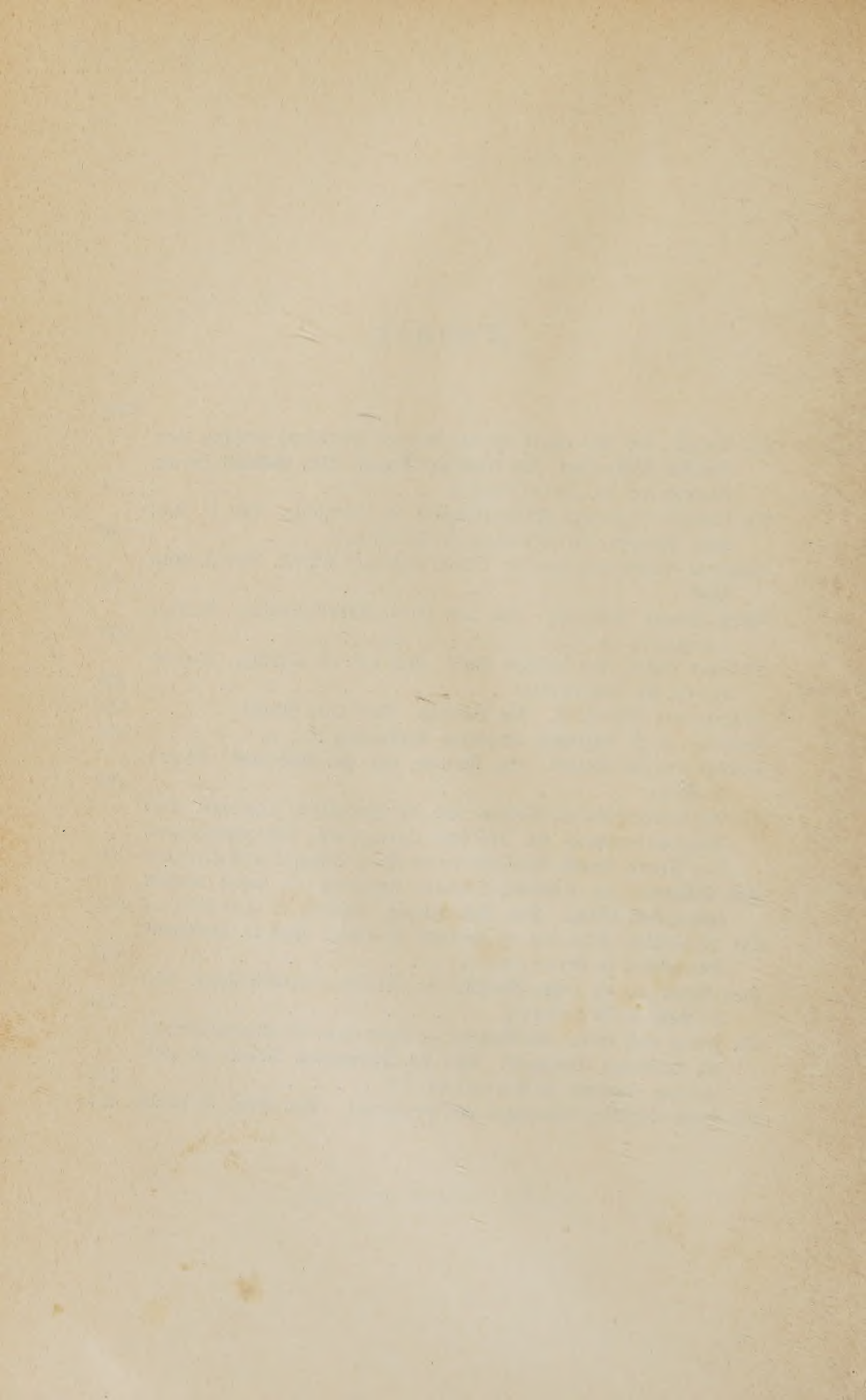




Tübingen und Leipzig
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1901.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Inhalt.



Die Aufgabe des Pfarramts bei der heutigen Spannung zwischen theologischer Wissenschaft und kirchlicher Praxis[1].

Von

Gotthilf Herzog,
Stadtpfarrer in Tuttlingen.

Es soll hier nicht um eine akademische Erörterung gehen, sondern um Winke und Ratschläge für das Handeln im praktischen Amt. In diesem Sinne ist mein Thema gewählt und soll seine

[1]) Der nachfolgende Aufsatz wurde als Vortrag für die erste Zusammenkunft süddeutscher Freunde der Christl. Welt, welche am 6. Juni 1900 in Durlach stattfand, niedergeschrieben. Das damalige Thema lautete: „Predigtamt und theologische Wissenschaft". Unabhängig davon hatte der erste Redner, Prof. Deißmann von Heidelberg, „Theologie und Kirche" zu seinem Gegenstand gewählt. Damit war dem zweiten Redner die Richtlinie einer rein praktischen Behandlung seines Themas vorgezeichnet. Daß das Referat daher auch ausgesprochen subjektiven Charakter und individuelle Färbung erhielt, liegt in der Natur der Sache. Trotzdem, bezw. eben deswegen wurde von dem Herausgeber dieser Zeitschrift und andern kompetenten Zuhörern die Veröffentlichung des Vortrags gewünscht, mit dem ausdrücklichen Beding, daß der individuelle Charakter und die konkreten Züge nicht verwischt werden dürften. Die Folge war, daß ich auch einzelne Ausführungen beibehalten mußte, die um ihrer Intimität willen für den engeren Kreis der nächsten Zuhörer bestimmt waren, und die ich darum auch jetzt nur schüchtern vor der größern Oeffentlichkeit mitteile. Indessen veritas non erubescit nisi abscondendo. Da es doch Thatsachen, Erfahrungen, Züge aus dem wirklichen Leben sind, so will ich mich des Selbsterlebten nicht schämen, umso weniger, wenn dadurch auch andere in der Ueberzeugung bestärkt werden, die mir felsenfest steht, daß der Fortschritt der heutigen theologischen Wissenschaft unserem Berufswirken und unserem Gemeindeleben wesentliche Förderung

Behandlung versucht werden. Als praktischer Geistlicher aus der Praxis für die Praxis möchte ich versuchen, auf die Frage zu antworten: wie ist die von der theologischen Wissen-

---

bieten kann und soll. Das Schwere in solchen Uebergangszeiten, wie die unsrige eine ist, ist nur das, für sich und andere die rechte ebenso pietätvolle wie vorurteilsfreie Stellung zu dem bewährten Alten, wie zu dem sich bahnbrechenden Neuen zu gewinnen und zu behaupten. — Der Stoff erwies sich freilich für den Rahmen eines Vortrags zu groß, weshalb nur These IV—VIII behandelt wurden; dazu kam, daß die nicht bloß aus Theologen sich zusammensetzende Zuhörerschaft auch eine eingehende Darlegung solcher Gedankengänge erforderte, welche dem theologischen Leserkreis dieser Zeitschrift längst vertraut sind. Bei der Wichtigkeit des Gegenstandes schien mir aber eine wesentliche Kürzung der ursprünglichen Niederschrift doch unthunlich, bezw. zu große Ausführlichkeit ein kleinerer Fehler als mangelnde Deutlichkeit.

Dem Vortrag lagen folgende Thesen zugrunde:

I. Die heutige kirchliche Lage ist durch die Thatsache einer vom Fortschritt der theologischen Wissenschaft herrührenden Spannung beleuchtet, deren akuter Charakter im historischen Betriebe der neueren Theologie begründet ist und in der Ausdehnung der gegenwärtigen Krisis über das Gesamtgebiet des Protestantismus zutage tritt.

II. Verschärft — und zwar in besonderem Maß auf dem Boden des deutschen Protestantismus — wird diese Spannung durch die Gesamtstimmung der von revolutionären und reaktionären Strömungen erfüllten Gegenwart, wodurch einerseits die unbefangene Würdigung des positiven Ertrags der neueren theologischen Arbeit erschwert, andererseits der eruptive Charakter der Spannung erheblich gesteigert wird.

III. In dieser verschärften Gestalt bedeutet dieselbe für unser religiös-kirchliches Leben eine dreifache Gefahr: es ist das Vertrauensverhältnis zwischen Pfarrer und Gemeinden, der protestantische Charakter der Reformationskirchen, das genuine (antiintellektualistische) Verständnis des Evangeliums gefährdet.

IV. Der Gemeinde kommt die bestehende Spannung im Streit um die Bibel und das Bekenntnis zum Bewußtsein. Demgemäß ist der einzige Weg zur Lösung in der durchdringenden Anerkennung derjenigen Auffassung von der Autorität in Glaubenssachen gezeigt, welche dem Evangelium wie den Grundsätzen der Reformation gemäß ist und allein die prinzipiell richtige Stellung zu Schrift und Dogma begründet.

V. Hierbei ist das Predigtamt im ganzen Umfang der geistlichen Thätigkeit, jedoch mit Differenziierung der Aufgabe nach der Eigenart der einzelnen Funktionen, das in erster Linie berufene und befähigte Organ, das seitens der Kirchenleitung alle hierzu nötige Freiheit, seitens der theologischen Wissenschaft den gleichfalls unentbehrlichen Hilfsdienst beanspruchen darf.

schaft herrührende Spannung zwischen Predigtamt und Gemeinde zu vermeiden oder zu überwinden? Dabei bitte ich Sie gewiß nicht vergeblich um Ihre

---

VI. Im Wesen und in der Aufgabe der Predigt liegt an und für sich keine Aufforderung zum Eingehen auf theologische Fragen. Im Gegenteil, je mehr die Predigt ihren rein religiösen Charakter bewahrt, desto sicherer vermeidet und überwindet sie die bestehende Spannung.

VII. Andererseits ist die Forderung unbedingter Vermeidung alles Theologischen auf der Kanzel weder seitens des Geistlichen durchführbar, noch in der Rücksicht auf die Gemeinde begründet. Vielmehr kann der theologische Standpunkt des Predigers, auch seine kritische Stellung zu Schrift und Dogma, unbedenklich zur Aussprache kommen, wenn

a) dadurch der religiöse Zweck der Wahrheitsverkündigung direkt gefördert wird,

b) in den Verhältnissen der Gemeinde neben deutlicher Aufforderung die Bedingungen des Verständnisses gegeben sind,

c) durch die Person des Predigers und den Tenor der Predigt die positive Abzweckung verbürgt ist.

VIII. Das in diesem Sinn geführte Predigtamt bahnt zugleich dem Seelsorger den Weg zum Vertrauen solcher Gemeindeglieder, die Befriedigung eines tieferen religiösen Erkenntnisbedürfnisses und Halt gegen Zweifel suchen. Im übrigen hat die treu geübte Seelsorge den doppelten Segen, daß das dadurch gestärkte Vertrauensverhältnis zwischen Prediger und Gemeinde den theologischen Gegensatz überbrückt, andererseits die dadurch gewonnene enge Fühlung mit den wirklichen Bedürfnissen der Gemeinde den Geistlichen vor der Gefahr des Intellektualismus bewahrt.

IX. Neben der Predigt ist das wichtigste Mittel der Religionsunterricht — Katechismus und biblischer Geschichtsunterricht — dessen gegenwärtig allerseits angestrebte Reform in Beziehung auf Lehrziel und Lehrmethode gegenüber dem früheren intellektualistischen Dogmatismus einen wertvollen Beitrag zur Lösung der heutigen Krisis verspricht.

X. Recht und Pflicht der unmittelbaren Einführung in die Ergebnisse der historisch-kritischen Schriftforschung modifiziert sich teils nach dem Reifegrad der Schüler, teils nach der religiösen Tragweite der betreffenden Erkenntnisse. Eine Revision der leitenden Grundsätze, speziell für den alttestamentlichen Geschichtsunterricht, erscheint angesichts des heutigen Umfangs gesicherter Erkenntnisse als ebenso dringend wie möglich.

XI. Unbedingt nötig ist endlich die Fortführung und Ergänzung des religiösen Jugendunterrichts durch umfassendere Pflege der allgemeinen religiösen Volksbildung, eine Aufgabe, die einerseits im Zusammenhang mit der sonstigen Erziehung und Fortbildung der schulentlassenen Jugend, andererseits mittelst freier Veranstaltungen (religiöse Vorträge, Bibel- und Diskussionsstunden,

Nachsicht mit meinem Versuch. Denn Sie empfinden mit mir die große Schwierigkeit der Sache. Handelt es sich doch im Grund um einen nie ganz auszugleichenden Zwiespalt, um ein Kreuz, das der erste Theologe getragen hat, und das dem letzten nicht ganz abgenommen werden kann noch wird. Dazu kommt die Eigenart des Gegenstandes, bei dem die höchsten Interessen beteiligt und die zartesten Rücksichten zu nehmen sind, wo bei dem Wert des Gutes, um das der Kampf geht, Anstöße und Mißgriffe um so bedenklicher sind, je näher sie liegen. Dazu endlich die Abhängigkeit jeder Stellungnahme in der Sache von soviel unvermeidlichen Zufälligkeiten, orts- und landeskirchlichen Verschiedenheiten, Besonderheiten persönlicher Lebensführung, theologischer Entwickelung und pastoraler Erfahrung, wodurch jede Meinungsäußerung in der Frage unwillkürlich einen ausgesprochen subjektiven Charakter bekommt, und schließlich der persönliche Takt und die individuelle Gewissensentscheidung den Ausschlag geben. So bitte ich Sie denn, auch diesen Beitrag zu der Sache als die individuell bedingte und geartete Aussprache eines Mannes aufzunehmen, der selbst noch, wenn auch nicht erst seit Wochen und Monaten, in dieser Frage um Klarheit ringt, und der nur insoweit andern einen Dienst zu thun hofft, als er schlicht und einfach zum Ausdruck bringt, was sich ihm selbst auf der Bahn seiner eigenen theologischen Entwickelung und innerhalb seiner besondern Amtserfahrung erprobt oder auch nicht erprobt hat.

I.

In Fragen von der Wichtigkeit und Zartheit, wie der heute uns beschäftigenden, wo ein übereiltes Vorgehen so verhängnis-

---

besonders in Jünglings-, Arbeiter-, Männervereinen) ernstlich in Angriff zu nehmen ist.

XII. Auch der äußersten Vorsicht und Gewissenhaftigkeit wird es nicht gelingen, alle Mißgriffe und Anstöße zu vermeiden, aber diese werden um so seltener und ungefährlicher sein, je mehr in der Person des Predigers selbst die Spannung zwischen dem Theologen und dem Christen aufgehoben und der gottgewollte Bund zwischen der vollsten Freiheit und der lautersten Frömmigkeit hergestellt ist.

volle Folgen für den einzelnen, wie für die Gemeinde haben kann, ist es doppelt nötig, seines Gangs gewiß zu sein, klar zu sehen, daß gehandelt werden muß, und von Schritt zu Schritt sich zu versichern, was geschehen soll. So sind wir aufgefordert, uns zuerst über die gegenwärtige Situation klar zu werden. Dabei stehen wir wohl alle unter dem lebhaften Eindruck: zwischen der theologischen Bildung des Pfarrers und dem religiösen Vorstellungskreis, in dem im allgemeinen die Gemeinde lebt, besteht nicht der rechte, wünschenswerte Einklang. Es ist kaum nötig, darauf hinzuweisen, daß ich nicht vom Glauben selber rede. In diesem, im persönlichen Gottesverhältnis, kann auch bei theologischem Dissens tiefste, innerlichste Uebereinstimmung herrschen, und herrscht solche, Gott sei Dank, mannigfach. Denn der rechte einige Glaube ist wirklich nur einer. Aber allerdings die Anschauungsformen und Lehrausprägungen, in denen dieser Herzensglaube seinen Ausdruck sucht und schafft, differieren, und die Differenz kann sich bis zu einem Grade steigern, wo das gegenseitige Verständnis und die Ehrlichkeit des Zusammenlebens notleidet. Ist es heute so zwischen Prediger und Gemeinde? Besteht ein solcher Zwiespalt zwischen dem theologischen Standpunkt des wissenschaftlich gebildeten Pfarrers und der traditionellen Gemeindetheologie?

Unstreitig spielt hiebei der Unterschied der individuellen Empfindung eine große Rolle. Wir wissen, wie edle Naturen, kräftige Charaktere an diesem Zwiespalt so schwer getragen haben, daß sie eine sittlich unanfechtbare, eindeutige Stellung in diesem Widerstreit mit schweren Opfern erkaufen zu müssen geglaubt haben. Andern wird es wesentlich leichter, ob ihnen das als Mangel oder als Vorzug auszulegen ist. Persönlich kann ich z. B. nicht sagen, daß mich je meine theologische Ueberzeugung als solche in der freudigen Ausübung des Predigtamtes gehindert hätte, oder daß ich um meiner theologischen Ueberzeugung willen mein Verhältnis zur Gemeinde je direkt als ein unwahres empfunden hätte. Aber dieser Unterschied der individuellen Empfindung kann doch nichts an der Thatsache ändern, daß wirklich zwischen der fortgeschrittenen theologischen Erkenntnis des Geistlichen und dem von diesem Fortschritt kaum berührten Gemeindeglauben eine Spannung besteht,

die für Pfarrer und Gemeinde je länger je mehr etwas Drückendes hat. Es ist doch keineswegs normal noch auf die Dauer angängig, den vorhandenen Zwiespalt dadurch zu umgehen oder praktisch außer Wirksamkeit zu setzen, daß diese Punkte geflissentlich gemieden werden, an denen er hervortreten müßte, oder daß in Worten und Formeln geredet wird, mit denen der Pfarrer einen andern Sinn verbindet als die Masse der Gemeinde.

Freilich liegt der Hinweis nahe, daß ja auch früher schon ähnliche Spannungen zwischen theologischer Wissenschaft und kirchlicher Praxis bestanden haben und sich doch immer wieder ein friedliches Verhältnis zwischen beiden herausgebildet hat. Sollte daraus nicht auch für die gegenwärtige Krisis die Hoffnung eines friedlichen Ausgleichs zu schöpfen sein? In der That, wenn wir diese Hoffnung nicht teilten, so beschäftigten wir uns überhaupt nicht mit dieser Frage. Indessen hat es mit der heutigen Krisis doch eine besondere Bewandtnis. Es eignet ihr ein eigentümlich akuter Charakter, wie eine naheliegende geschichtliche Parallele deutlich beweist. An sich war der Zwiespalt zwischen dem wissenschaftlichen Bewußtsein eines Theologen, der seinerzeit der Hegel'schen Schule angehörte, und dem Gemeindeglauben weit größer, als zwischen dem wissenschaftlichen Standpunkt eines sogenannten modernen Theologen und dem religiösen Vorstellungskreis unserer sogenannten Laienkreise. Trotzdem kamen damals Theologen und Gemeinde leichter über den garstigen Graben hinweg. Der Theologe behalf sich mit der Unterscheidung von Vorstellung und Begriff, ließ sich nach berühmten Mustern als Gnostiker zum Pistiker herab und beruhigte sich wegen dieses nicht unbedenklichen Zwiespalts zwischen seinem Denken und seiner Verkündigung mit der Unvermeidlichkeit des Unterschieds von Esoterikern und Exoterikern. Für die Gemeinde aber hatte das naturgemäß die Folge, daß ihr der schroffe Gegensatz zwischen dem wissenschaftlichen Standpunkt des Predigers und der kirchlichen Ueberlieferung mehr oder weniger verschleiert blieb, zumal da die Oeffentlichkeit des intellektuellen Lebens gegenüber von heute noch wenig entwickelt war und die theologische Bewegung sich innerhalb des engeren Kreises der wissenschaftlichen Berufsarbeiter vollzog.

Indessen hat der Unterschied zwischen damals und heute noch einen tieferen Grund. Derselbe liegt in der Verschiedenheit der wissenschaftlichen Erkenntnisse selbst. Damals kämpfte mit den überlieferten Glaubensvorstellungen eine philosophische Spekulation, deren faszinierender Zauber auf ihre Adepten freilich ungeheuer war, deren Konstruktionen aber so luftige Gebilde, so dem Boden der Weltwirklichkeit entrückte Gebäude waren, daß sie dem festen Bestand des tiefgewurzelten Gemeindeglaubens nicht allzu gefährlich werden konnten. Diese abstrakten, sublimierten Begriffe konnten sich an erfahrungsmäßigem Gehalt und zäher Lebenskraft mit dem in großem geschichtlichem Zusammenhang erwachsenen christlichen Gemeindeglauben unmöglich messen, und wenn öfters über die radikalen, plötzlichen Bekehrungen gespottet worden ist, durch welche dazumal sich so mancher philosophische Saulus in einen streitbaren theologischen Paulus verwandelte, so hat man doch wohl nicht genug bedacht, wie unschwer sich im Grund die Leichtigkeit und Plötzlichkeit dieser theologischen Konversionen eben aus dem Charakter der damaligen Wissenschaft erklären läßt. Das ist nun heute ganz anders. Der heutigen Spannung liegt eine wesentlich anders geartete Theologie zugrunde, deren Lebenselement nicht luftiges Gedankengespinnst, sondern die Thatsachenwelt der Geschichte ist, deren Erkenntnissen also auch die ganze Wucht des Thatsächlichen innewohnt. Unbeschadet der Anerkennung, daß noch vieles im Fluß ist und immer bleiben wird, kann man deshalb auch mit ganz anderem Recht als damals von wissenschaftlichen Erkenntnissen reden und bekommt die Spannung eine weit größere Schärfe, wenn Wissenschaft und kirchliche Ueberlieferung auseinander treten. Um nur einiges Hauptsächliche zu nennen, da ein Eingehen ins Detail im Rahmen dieses Vortrags unmöglich ist: es ist das thatsächliche Lebensbild Jesu in den Evangelien, das die harte Rinde der Zweinaturenlehre definitiv gesprengt hat. Es ist die Erkenntnis der Thatsachen, welche das überlieferte Geschichtsbild der israelitischen Religionsentwickelung zu revidieren genötigt hat. Es ist der Thatsachenerfund der sorgfältig durchforschten Schrift, der das orthodoxe Inspirationsdogma für immer beseitigt hat. Für eine Theologie

aber, die so auf der überwältigenden Macht der geschichtlichen Thatsachen ruht, giebt es keine Umkehr. Hier steht nicht eine diskutable Meinung gegen eine andere, sondern hier steht die Erkenntnis auf dem Felsgestein der Wirklichkeit, und nun giebts kein Ausweichen mehr, denn die Geschichte richtet sich nicht nach dem Dogma, sondern dieses hat sich nach der Wirklichkeit des Lebens zu richten.

Die Probe auf die Richtigkeit dieser Einsicht, daß es sich bei der heutigen historisch interessierten Wissenschaft um einen weit ernsteren Gegner der Ueberlieferung handelt, bildet die Thatsache, daß die gegenwärtige Krisis im Unterschied von früheren sich über das ganze Gebiet des Protestantismus erstreckt. Bekanntlich hat die Hegel'sche Philosophie mitsamt der von ihr ausgegangenen Tübinger Schule außerhalb Deutschlands sonderlichen Erfolg nicht zu erringen vermocht. Dieses spezifische Gewächs deutschen Geistes mit seinen kühnen Konstruktionen widerstrebte der realistischen Nüchternheit nicht bloß des englischen, sondern auch des französischen Volkscharakters. Umso bemerkenswerter ist die tiefe Wirkung und die energische Mitarbeit, welche der geschichtliche Betrieb der heutigen theologischen Wissenschaft allerwärts auf dem Boden des außerdeutschen Protestantismus gefunden hat. Ueberall darum auch dieselbe Spannung wie bei uns: in Frankreich wie in der Schweiz, in England und Amerika, in Staats- und Freikirchen, ja bis in die Sektenkreise hinein. Gegenüber der Geneigtheit in manchen Kreisen, für die jeweiligen Fälle, in denen sich die vorhandene Spannung entlädt, leichthin die Velleitäten einzelner unruhiger Köpfe verantwortlich zu machen, kann nicht nachdrücklich genug auf diesen ökumenischen Charakter der gegenwärtigen Krisis auf dem Gesamtgebiet des Protestantismus hingewiesen werden.

II.

Das eben Gesagte dient zugleich dazu, die heutige Lage, und zwar im besonderen auf deutschem Boden, noch heller zu beleuchten. Es ist auf die Ausdehnung der Krisis über das Gesamtgebiet des Protestantismus hingewiesen worden. Aber die Verhältnisse liegen

keineswegs allerorten gleich. Die Spannung ist überall vorhanden, aber nicht überall in der gleichen Schärfe.

Es ist m. E. ein unleugbarer Unterschied zwischen dem Gebiet des deutschen und des außerdeutschen Protestantismus konstatierbar. Ich kann es freilich hier nicht im einzelnen nachweisen, aber es ist keine leicht hingeworfene Behauptung, sondern eine Ueberzeugung, die sich mir teils durch persönliche Beobachtung und Anschauung[1], teils durch aufmerksames Verfolgen auswärtiger Verhältnisse und Vorgänge aufgedrängt hat, wenn ich den lebhaften Eindruck ausspreche, daß es vielfach ein entschieden weitherzigerer, evangelisch freierer, wahrhaft liberaler Geist ist, in dem außerhalb des Stammlands der Reformation, in England und Schottland, in Frankreich und der Schweiz, teilweise auch in Amerika, die gegenwärtige Spannung ertragen und an ihrer Lösung gearbeitet wird. Ohne Vertuschung der vorhandenen Gegensätze, bei unverhüllter Aussprache der divergierenden Anschauungen findet sich dort vielfach ein größeres Maß persönlichen Vertrauens zu der von der theologischen Sondermeinung unberührten Religiosität des theol. Gegners und weit mehr Glaube an die einigende Macht der Wahrheit und an die Möglichkeit ersprießlichen Zusammenwirkens trotz der theol. Differenz, entfernt nicht dieses betrübende Mißtrauen gegen die Vertreter der theologischen Wissenschaft. Und auch bei heftigen Kollisionen, wie sie wiederholt in den letzten Jahrzehnten besonders die freikirchlichen Kreise in den genannten Ländern erschüttert haben, doch eine des Evangeliums würdigere Behandlung dieser zarten Fragen, weit mehr schonende Rücksichtnahme auf die persönlichen Ueberzeugungen und entschieden mehr Brüderlichkeit und pädagogische Weisheit als im allgemeinen bei unsern Fällen und Lehrprozessen. Kurz der beschämende Eindruck bleibt, daß die allerwärts bestehende Spannung bei uns in Deutschland einen akuteren, eruptiveren Charakter besitzt als dort.

Woher dieser Unterschied? Sicher kommt es diesen außerdeutschen Kirchen z. T. zu gut, daß sich bei ihnen ein ausgeprägtes kirchlich-religiöses Interesse auch in den Gemeindekreisen findet,

[1]) Der Verfasser war sieben Jahre deutscher Geistlicher in der französischen Schweiz.

welche durch ihre Bildung und Lebensstellung eine engere Fühlung mit dem Geistesleben der Gegenwart besitzen und darum eher in der Lage sind, die wissenschaftliche Arbeit der Theologie zu würdigen, als es meist bei unseren religiös lebendigen und kirchlich interessierten Laienkreisen der Fall ist, die bei der beklagenswerten Indifferenz unserer meisten Gebildeten vorwiegend den minder-gebildeten Volksschichten angehören. Aber die Hauptursache des Unterschieds müssen wir doch in unsern innerdeutschen Verhältnissen selber suchen. Nun läge es nahe, zuvörderst an den überwiegend lutherischen Charakter unserer Landeskirchen zu denken und auf die der lutherischen Kirche von jeher eigentümliche Betonung der reinen Lehre hinzuweisen. Und sicher wirkt etwas von dem alten orthodoxen Fanatismus für die reine Lehre im Sinn der Uebereinstimmung mit dem Bekenntnisbuchstaben noch heute bei uns nach. Aber so unbestritten und unbestreitbar ist doch die sogenannte Bekenntnistreue weder bei den positivsten heutigen Theologen noch bei unsern gläubigen Laien, daß die Begeisterung für die Theologie der Bekenntnisse der Hauptgrund sein könnte, der bei uns die vorhandene Spannung so spezifisch verschärft. Ich möchte vielmehr den eigentlichen Grund in der geistigen Gesamtstimmung, gleichsam in der geistigen Temperatur finden, welche das Durcheinanderwogen revolutionärer und reaktionärer Strömungen bei unseren eigenartigen staatlichen und kirchlichen Verhältnissen erzeugt hat. Ob man das Wort Revolution im engern oder weitern Sinne nimmt, die Thatsache des Vorhandenseins einer Fülle von revolutionären Geisteselementen und Gährungsstoffen ist unleugbar. In solchen Zeiten bemächtigt sich leicht weiter Kreise eine ängstliche Gesamtstimmung, welche ihrerseits reaktionären Bestrebungen Vorschub leistet. Das eigene Gefühl der Unsicherheit der bestehenden Verhältnisse läßt in jedem selbständigen kritischen Geist einen Bundesgenossen der revolutionären Mächte erblicken, welche an den Grundpfeilern aller staatlichen und bürgerlichen Ordnung rütteln. Deshalb bin ich geneigt, in der Art und Weise, wie da und dort in unsern deutschen Landeskirchen die Lehrfrage schon behandelt worden ist,

sei es, daß es sich um Lehrprozesse gegen Pfarrer oder um Beschränkungen der akademischen Lehrfreiheit handelte, weniger einen prinzipiellen Abfall vom protestantischen Standpunkt zu erblicken, als vielmehr Spezialerscheinungen derselben Nervosität, welche sich auch auf andern Gebieten kundgiebt, ob sie sich beispielsweise in der Maßregelung von Kathedersozialisten, politisierenden Historikern oder agrarisch dissentierenden Landräten äußert.

Diese Betrachtung unserer innerkirchlichen Lage im engsten Zusammenhang mit der allgemeinen Zeitstimmung dürfte uns auch ein billigeres und unbefangeneres Urteil über die streitenden Parteien erleichtern. Wir lernen verstehen, warum es den konservativer gerichteten Geistern so schwer wird, den Ergebnissen der neuern theologischen Forschung gerecht zu werden und warum deshalb gerade in Deutschland sich die Spannung in dieser akuten Weise verschärft hat. Blicken wir nur um ein Menschenalter zurück! Es war die Zeit der Hochflut der materialistischen Weltanschauung und zugleich die jugendliche Sturm- und Drangperiode der biblischen Kritik. Gleichzeitig und teilweise in Personalunion erfolgte damals der gewaltige Ansturm gegen den christlichen Glauben und seine geschichtlichen Grundlagen. Eine ungeheure revolutionäre Kraft steckte in der Flut populärer Streitschriften aus dem Lager dieser vereinigten Gegner der kirchlichen Ueberlieferung. Kein Wunder, daß die politische Revolutionsbewegung in ihrem Kampf gegen alle bestehenden Autoritäten in dieser vermeintlichen Wissenschaft einen willkommenen, wohlverwandten Bundesgenossnn erblickte, und daß umgekehrt Thron und Altar, den gemeinsamen Feind erkennend, in ein engeres Bündnis traten. Inzwischen ist nun der damalige Ansturm abgeschlagen, die materialistische Hochflut verrauscht und der Strom der Kritik in ein geregelteres Bett geleitet, ja in den Gemeinden zeigen sich Spuren neuerwachenden religiösen Interesses. Aber der Schrecken des kaum überstandenen Kampfes steckt noch vielen in den Gliedern, und zumal in der Religionsfeindlichkeit weiter Arbeiterkreise, in denen die materialistische Weltanschauung und alle Ungeheuerlichkeiten der Kritik mit sichtlichem Behagen weiter kolportiert werden, zittert die Erregung von damals noch heute nach. Und nun ist

nicht bloß in zufälliger zeitlicher Folge, sondern in engerem geschichtlichem Zusammenhang mit dem alten Gegner ein neuer herangewachsen, der eben im Kampfe mit jenem seine Waffen geschärft hat, die neuere historisch interessierte theologische Wissenschaft, die, so fundamental verschieden die Ausgangspunkte und Zielpunkte ihrer Arbeit gegenüber denen des früheren Gegners sind, doch mit jenem nicht bloß in der kritischen Haltung gegen die Ueberlieferung im allgemeinen, sondern auch in einzelnen kritischen Ergebnissen zusammentrifft. In der That, da kann es nicht wunder nehmen, daß die neuere Theologie, so aufrichtig kirchlich ihre Gesinnung und so positiv gerichtet ihre Arbeit im letzten Grund und Ziel thatsächlich ist, doch weiten Kreisen als die natürliche Tochter und Fortsetzerin jener revolutionären Richtungen erscheint und als solche in den Augen der Vertreter der staatlichen und kirchlichen Autorität unwillkürlich als eine unbequeme Störerin des ersehnten und gewiß höchstnötigen landeskirchlichen Friedens dasteht.

Wie deutlich tritt diese Beurteilung der sogenannten modernen Theologie in der Art ihrer Bekämpfung zu Tage! Es ist wesentlich dasselbe Waffenmaterial, das gegen den neuen Gegner, wie gegen den alten verwendet wird. So unbegründet es in den Augen jedes Kundigen ist, es wird der neueren Theologie vielfach dasselbe vorgeworfen und unterschoben, was man in der That mit Recht gegen den Materialismus und jene extravagante Kritik zu sagen hatte: Verleugnung des Offenbarungsstandpunktes, Diesseitigkeitscharakter, destruktive Tendenzen u. s. w. Unverkennbar zeigt es sich, daß es nicht die Kenntnis der Sache, sondern der Einfluß der geistigen Gesamtstimmung ist, was der scharfen Verurteilung der neueren theologischen Arbeit zu grunde liegt. Und wer nun auch, wie ich gerne von mir bekenne, von dem aufrichtigen kirchlichen Interesse unserer modernen Theologie überzeugt ist, der muß es angesichts des geschilderten Entwickelungsverlaufs doch psychologisch begreiflich finden, daß nicht allein in den ungelehrten, überdies durch einen Teil der kirchlichen Presse mißleiteten Laienkreisen dieses tiefgewurzelte Mißtrauen um sich gegriffen hat, sondern daß es auch solchen, die es besser wissen könnten und

sollten, oft nicht leicht wird, die neuen Erkenntnisse unbefangen nach ihrem positiven Ertrage zu würdigen.

Aber wenn so dem einen Teil eine Entschuldigung zugebilligt wird, so hat auch der andere ein Recht darauf. Es ist leidige Uebung, wenn die in Rede stehende Spannung in neuen „Fällen" explodiert, den betreffenden Persönlichkeiten, ihrem subjektivistischen Vorgehen, der unbesonnenen Geltendmachung ihrer Sondermeinungen die Hauptverantwortung für die unliebsamen Konflikte zuzuschieben, und das ist ja wahr; ein persönliches Schuldmoment haftet in der Regel diesen Vorkommnissen an und erleichtert es einer juristischen Behandlung der Schwierigkeit der sachlichen Entscheidung aus dem Weg zu gehen. Aber sollte man nicht billigerweise anerkennen, daß ebenso, wie auf der einen Seite der revolutionäre Geist der Zeit den reaktionären Bestrebungen ruft, so auf der andern die Reaktion den eruptiven Charakter der Spannung wesentlich mit verschuldet? „Unseres Lebens traurig tief Geheimnis liegt zwischen Uebereilung und Versäumnis" dies Dichterwort erklärt, wie eigentlich alles, was in menschlichen Verhältnissen verworren ist, so auch unsere unheilvolle kirchliche Lage. Uebereilung, Mangel an Geduld und zarter Schonung traditioneller kirchlicher Anschauungen und Empfindungen hat gewiß manch unnötiges Aergernis gegeben, aber ebenso ist auch andererseits durch ängstliches Aufhalten des sich bahnbrechenden Neuen nicht wenig versäumt worden. Wäre im allgemeinen mehr Verständnis vorhanden für die Zeichen der Zeit, mehr Sinn für die Notwendigkeit und den Wert einer freien Bewegung der Geister, überhaupt mehr freiheitliche, auch politisch-freiheitliche Erziehung in unserem so lange kirchlich und staatlich rein büreaukratisch regierten und an selbständige Lebensregungen weniger gewöhnten Volk — die vorhandene Spannung wäre damit nicht aus der Welt geschafft, aber sie würde leichter ertragen, sie verlöre ihren akuten Charakter, unsere Pfarrer und Gemeinden nicht bloß, sondern auch unsere Kirchenregierungen würden erleichtert aufatmen. So aber müssen wir vor immer neuen „Fällen" zittern und es erleben, daß auch ihre Wiederholung nicht weiter bringt. Es sind in der That unsere spezifischen deutschen Verhältnisse, der Gesamtcharakter unserer

von revolutionären und reaktionären Strömungen erfüllten Gegenwart, was bei der verhängnisvollen Verquickung staatlicher und kirchlicher Interessen in Deutschland diese eigentümliche Verschärfung der Spannung gerade auf dem Boden des deutschen Protestantismus verursacht.

III.

Vorstehende Betrachtung wurde keineswegs mit der Absicht angestellt, unsere Situation schwärzer zu malen, als sie wirklich ist; im Gegenteil, wenn die entworfene Schilderung richtig ist [1]), so liegt darin ein Moment der Hoffnung. Denn es ergiebt sich

[1]) An ihrer Richtigkeit bin ich auch nicht irre geworden durch die höchst interessanten und beachtenswerten Darlegungen, welche E. Förster schon bei der Diskussion in Durlach und dann 8 Tage darauf bei der theologischen Konferenz in Gießen gegeben hat. Vergl. Vorträge der theol. Konferenz zu Gießen, 15. Folge: Die Rechtslage des deutschen Protestantismus 1800 und 1900. Förster sieht in der heutigen kirchlichen Entwicklung, welche auf den verschiedenen Gebieten des kirchlichen Lebens (Verfassung, Kultus, Lehre) eine wachsende Tendenz auf Uniformierung und Verfestigung in Rechtsordnungen zeigt, zwar eine große Gefahr, die Gefahr der Rekatholisierung, aber doch zugleich einen Prozeß, der sich kraft geschichtlicher Notwendigkeit unaufhaltsam vollzogen habe und noch weiter vollziehen werde. Ich halte selbst diese Ausführungen im wesentlichen für unanfechtbar: 1. daß wir uns in einer Periode wachsender Konsolidierung unserer Landeskirchen befinden, ist unbestreitbare Thatsache, worauf A. Harnack schon 1896 in seinem Eisenacher Vortrag „zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus" hingewiesen hat (Heft der Christl. Welt Nr. 25); 2. ist auch der Nachweis des Zusammenhangs dieser Entwicklung mit dem Begriff des modernen Staats durchaus einleuchtend. Wenn der moderne, zumal der paritätische Staat es nicht mehr als seine Pflicht anerkennt, Religion zu pflegen, geschweige denn das protestantische Christentum zu bewahren, so ist die Kirche ihrerseits genötigt, Rechtsordnungen für die Pflege des religiösen Lebens zu schaffen; 3. muß auch zugegeben werden: so lange das Recht des Pfarrers an die Gemeinde besteht, der er kirchenregimentlich vorgesetzt ist, und an den sie für die Befriedigung ihrer gottesdienstlichen Bedürfnisse gewiesen ist, so lange hat auch die Gemeinde ein Recht auf Schutz gegen die Lehrwillkür des Pfarrers — wobei freilich zu bemerken ist, daß es außer und neben der Lehrwillkür auch noch andere, vielleicht schlimmere Aergernisse giebt; 4. teile ich mit Förster seit langem die Ueberzeugung, daß es unsern deutschen protestantischen Landeskirchen nur gut thäte, wenn ihnen in lebens-

aus ihr, daß die besondere Schwierigkeit unserer deutschen innerkirchlichen Lage nicht sowohl in der Natur der Sache selbst begründet ist, als vielmehr durch zufällige Umstände verursacht wird, die sich ändern können und darum eine Gesundung unserer verworrenen Verhältnisse hoffen lassen. Aber wäre es dann nicht richtiger, der nun einmal vorhandenen Notlage, die bei der erwähnten nervösen Gesamtstimmung die fortdauernde Gefahr er-

---

fähigen Freikirchen eine ernsthafte und rechtschaffene Konkurrenz erwüchse, was bis jetzt weder die römische Kirche noch die Sekten sind. — Dennoch vermisse ich an den geistvollen Ausführungen Försters, die in der That den zwingenden Entwicklungsgang der „Ausbildung des Protestantismus zum Kirchentum“ mit überzeugender Klarheit nachweisen, das, daß er die psychologischen Imponderabilien, auf die ich oben aufmerksam machte, nicht mit in Rechnung genommen hat. Gerade in Bezug auf die vitalste kirchliche Frage, die Frage der Lehre, ist das ein Mangel seiner Darlegungen. So gewiß das Recht des Bedürfnisses eines Schutzes der Gemeinden gegen Lehrwillkür anzuerkennen ist, so wenig läßt sich aus den Daseinsbedingungen einer Landeskirche die Art und Weise ableiten und rechtfertigen, wie dieser Schutz durch eine einseitige juristische Auffassung und Handhabung der Lehrverpflichtung zu erreichen gesucht wird. Diese Verirrung liegt doch nicht zwingend in der Konsequenz der Entwicklung unserer landeskirchlichen Verhältnisse. Das lehrt eben ein Blick über die deutschen Grenzen hinaus. Dort ist jenes Bedürfnis auch vorhanden, aber manche neuere deutsche Vorkommnisse wären in England und Schottland, Frankreich und der Schweiz so gut wie unmöglich. Es weht heute im geistigen Leben Deutschlands eine Luft, die nicht immer geweht hat und auch nicht notwendig immerfort zu wehen braucht. Wenn man nicht in gewissen kirchlichen Kreisen wüßte, daß man den Arm des Staats hinter sich habe, und wenn nicht zugleich die kirchliche Indifferenz der Gebildeten so erschreckend groß wäre, so wäre und würde manches nicht geschehen. Was bei uns die Krisis so empfindlich verschärft, ist gerade in Beziehung auf die Lehr- und Bekenntnisfrage nicht das, daß der Staat zu wenig thut und der Kirche selbst den Schutz der Gemeinden überläßt, sondern daß er der Kirche zu willig seinen Arm leiht, und daß so in Dingen, die rein geistlich gerichtet sein wollen, anders geartete staatliche, weltliche Interessen hereinspielen. Was unserem Volk von oben bis unten not thut, das ist mehr Sinn und Verständnis für den Segen und Gewinn einer freiheitlichen Bewegung der Geister. Diese hat freilich ihre Gefahren, aber, sagte mir neulich ein ausgezeichneter Theologe der franz. Schweiz, ein Mann, dem niemand auch nur die geringste Verleugnung des christlichen Standpunktes zutrauen wird, Gaston Frommel: „wenn die Freiheit alle Gefahren in sich schlösse, so würde ich doch die Freiheit wählen.“ Hier ist Glauben, bei uns soviel ängstliche Verzagtheit!

plosiver Entladungen in sich birgt, Rechnung zu tragen und um des lieben Friedens willen in Hoffnung besserer Zeiten geduldig zu warten, bis sich die Erregung der Gemüter gelegt hat und für eine friedliche Verständigung günstigere Aussichten vorhanden sind? Allerdings wird auch uns, die wir durch die Arbeit der neueren Theologie für die eigene Person eine Förderung in religiöser Erkenntnis erfahren haben und an diesem Gewinn auch unsere Gemeinden möchten teilnehmen lassen, „des edlen Friedens wertes Gut" teuer genug sein, daß wir uns durch die Einsicht in die geschilderte Signatur unserer Zeit zu äußerster Geduld und zartester Rücksichtnahme mahnen lassen, aber ob wir das innere Recht haben, die Rücksicht soweit zu treiben, daß wir in Hoffnung künftig besserer Zeiten einstweilen die Dinge gehen lassen, wie sie eben gehen, ob wir, um jede Gefahr eines Anstoßes zu vermeiden, mit der Verwertung der uns gewordenen besseren theologischen Einsicht in der amtlichen Praxis zuwarten sollen und dürfen, die Antwort auf diese Fragen wird davon abhängen, wie wir die Folgen einschätzen müssen, welche das Fortbestehen der Spannung gerade in ihrer akuten Form auf unser kirchliches Leben ausübt, und da dünkt mich stehen doch ernste Interessen auf dem Spiel. Es ist das persönliche Vertrauensverhältnis zwischen Pfarrer und Gemeinde, der protestantische Charakter unserer Reformationskirchen und das genuine antiintellektualistische Verständnis des Evangeliums gefährdet.

1. Zuvörderst kommt das für eine segensreiche Wirksamkeit unentbehrliche Vertrauensverhältnis zwischen Pfarrer und Gemeinde in Betracht. Wer von uns in größeren Industriegemeinden mit starker Arbeiterbevölkerung thätig ist, weiß, wie geflissentlich die sozialdemokratische Presse darauf aus ist, das Vertrauen zu den Geistlichen in den Gemeinden zu untergraben. Die lächerlichsten Beschuldigungen werden erhoben; Schutztruppe des Kapitalismus, Schleppträger der Bourgeoisie u. a. m. Doch das ist nicht so schlimm, solches Gerede korrigiert sich im täglichen Leben. Wenn's zum Treffen kommt, wenn Not und Krankheit in die Hütte des Arbeiters einkehrt, oder wenn sich Gelegenheit

giebt, freundschaftlich oder seelsorgerlich mit ihm unter vier Augen zu verkehren, dann bringt auch der gesinnungstüchtigste Genosse dem Pfarrer immer noch ein gewisses Vertrauen entgegen. Weit schlimmer, wenn der Schein entsteht: der Pfarrer glaubt nicht, was er predigt, oder er sagt nicht, was er denkt. Das ist ein Vorwurf, der, wenn er begründet wäre, uns unbedingt zu Heuchlern stempelte, aber wenn er auch nur als Verdacht mit einem Schein von Grund erhoben wird, die Wirksamkeit des Predigtamts in der Wurzel lähmt. Ist solch ein Schein von Grund vorhanden? Zunächst ist sicher, daß von links und rechts her der Vorwurf ausgesprochen wird. Den Angriffen einer religions- oder besser pfarrersfeindlichen Arbeiterpresse sekundiert die kirchliche Rechte mit der Anklage der Falschmünzerei. Doch auch dies ließe sich ertragen, wo persönlich ein gutes Gewissen ist. Die Wärme der religiösen Ueberzeugung bleibt nicht ohne Eindruck. Die Gemeinde hat ein überaus feines Gefühl für die Aufrichtigkeit der Predigt, für das Innerliche, Herzmäßige, wirklich religiös Empfundene an ihr, und alle die Klagen über die Verheerungen, die die theologische Wissenschaft anrichte, ändern zum Glück nichts an der erfreulichen Thatsache, daß die Gemeinde in den Predigten der Jünger dieser Theologie doch auch den lebendigen Pulsschlag des persönlichen Glaubens herausfühlt. Auch hier korrigiert die lebendige Wirklichkeit viel unbegründete Anklagen.

Aber nun geschehen Dinge wie der Fall Weingart, und handelt es sich dabei um Männer, die bis dahin anerkanntermaßen mit Eifer und Treue gewirkt haben, nun aber um der Abweichung vom offiziellen Bekenntnis willen gemaßregelt werden, so kann die verhängnisvollste Wirkung auf weite Kreise der Kirche nicht ausbleiben. Man sagt nicht ohne Grund: hätte der Mann seine Meinung für sich behalten oder nur in einer wissenschaftlichen Abhandlung niedergelegt, so wäre er ebenso unangefochten geblieben, wie seine Gesinnungsgenossen. Die Schlußfolgerung aber lautet: somit giebt es Pfarrer, die sagen, was sie denken und abgesetzt werden, andere behalten klugerweise ihre Weisheit für sich und bleiben im Amt. Wer mag ermessen, in wie vielen Gemütern sich angesichts des Ausgangs dieses Falles dieser Gedankengang

vollzogen oder befestigt hat? Ich spreche hier nicht von der religiösen Seite der Sache, sondern habe lediglich die kirchliche Wirkung im Auge und kann nur urteilen: hat Weingart durch seinen, zumal in dieser Form, gewiß nicht zu billigenden Angriff auf den traditionellen Auferstehungsglauben sich gegen das landeskirchliche Bekenntnis vergangen, so steht dieses Vergehen gegenüber der kirchlichen Ordnung doch in keinem Verhältnis zu dem Stoß, der durch die kirchenregimentliche Behandlung dieser Sache dem Vertrauensverhältnis zwischen Pfarrern und Gemeinden in weiten Kreisen versetzt worden ist. Die scharfen Urteile über den geistlichen Stand, welche sich unter den Laienäußerungen finden, die der „Protestant" anläßlich des Falls Weingart veröffentlicht hat, lassen, auch nur als subjektive Stimmungsbilder gewertet, einen tiefbetrübenden Eindruck zurück, und in dem Gedanken haben diese Laienstimmen jedenfalls recht: die Wirkung der Predigt ist von dem Augenblick an tötlich getroffen, da sich in den Zuhörern der Verdacht festsetzt, der Pfarrer stehe nicht da als Zeuge der Wahrheit und Verkündiger seiner eigenen Ueberzeugung, sondern als angestellter Referent einer kirchlich fixierten Lehre. Entweder ist der Pfarrer ein Zeuge, der nur sagt, was er selbst glaubt, oder ein Phonograph, der den Schall der Worte weitergiebt, ohne daß das Herz mitzittert — ein Mittleres giebt es nicht. Es handelt sich wirklich entfernt nicht bloß um die Achtung des geistlichen Standes, unsere Achtung bei der Gemeinde und unsere Selbstachtung, sondern um das Seelenheil der Gemeinden selbst, wenn das wahrlich nicht allzugroße Vertrauenskapital der Geistlichen unter solchen Vorkommnissen mehr und mehr dahin schwindet.

2. Ein zweites, was auf dem Spiele steht, ist der protestantische Charakter unserer Reformationskirchen. Nicht in der paulinischen Lehre von der Rechtfertigung, bemerkt mit Recht einmal Dilthey[1]), ist der Kern der reformatorischen Frömmigkeit enthalten, auch nicht der Rückgang auf die Schrift ist das durchschlagende Element, vielmehr ist es die auf

[1]) Preuß. Jahrbücher 1895, Die Glaubenslehren der Reformatoren.

Grund des Evangeliums erlebte und verkündigte Emanzipation vom Bann der Hierarchie. „Gegenüber dem dämonischen Mechanismus der hierarchischen Disziplin erfaßten ein Luther und Zwingli ihr ursprüngliches Recht, mit der unsichtbaren Ordnung der Dinge sich selbständig auseinanderzusetzen". In diesem neugewonnenen Verständnis, besser gesagt, Erlebnis des Glaubens in seiner Unabhängigkeit von allen menschlichen Autoritäten ist die geschichtliche Grunderfahrung und die geschichtliche Lebensaufgabe des Protestantismus enthalten. Die evangelische Freiheit in ihrem religiösen Vollsinn ist an seiner Wiege gestanden, und ihre Behauptung und Durchführung ist das ihm besonders befohlene Werk. Gehen wir, wie prophetische Stimmen behaupten, einem Zeitalter des Sozialismus entgegen, so muß es der Ertrag der gegenwärtigen Geschichtsperiode sein, daß der Eigenwert, die Selbständigkeit und Mündigkeit der Einzelpersönlichkeit vor allem im religiösen Gottesverhältnis zu allgemeiner Anerkennung und Entfaltung gelangt. Erst wenn die Einzelpersönlichkeit in diesem Zentrum gesichert ist, können wir ruhiger der Umwälzung in der Peripherie des Weltverhältnisses entgegensehen. Aber sind wir auf dem Weg zu diesem Ziel? Die Art, wie in den Lehrkämpfen der Gegenwart die Autorität des Bekenntnisses im Sinn eines Rechtsgesetzes geltend gemacht wird, entfernt uns immer weiter davon. Es ist nicht allein die theologische Wissenschaft, deren Freiheit gefährdet ist, es sind auch nicht bloß die Pfarrer, die in eine sittlich bedenkliche Lage gebracht werden, das Betrübendste ist vielmehr, daß das Ziel der Erziehung unserer Gemeindeglieder zu religiöser Selbständigkeit und Mündigkeit aufgehalten wird. Und doch beruht darauf allein unsere Aussicht auf Sieg im Wettkampf mit Rom. Die Los-von-Rom-Bewegungen in Oesterreich und Frankreich sind darum so bedeutsam, weil auch hier das Emanzipationsstreben von der hierarchischen Bevormundung das durchschlagende Moment ist. Von einem halben Protestantismus hat die katholische Kirche nichts zu fürchten, aber alles von einem solchen, der mit dem freien evangelischen Prüfungsrecht in Glaubenssachen bei Geistlichen und Laien rückhaltlosen Ernst zu machen wagt. Man ist zwar weit davon entfernt, dieses Recht förmlich zu bestreiten,

man gewährt es scheinbar auch den Laien, indem man ihren religiösen Ansichten weitgehende Duldung zu teil werden läßt. Aber man versagt es thatsächlich oder beschränkt doch seine Ausübung bei den Pfarrern und hindert sie damit an der Erfüllung ihrer Aufgabe, die Gemeinde zum richtigen Gebrauch der evangelischen Glaubens- und Gewissensfreiheit zu erziehen. Damit aber ist wirklich der protestantische Charakter und die Zukunft der Reformationskirchen bedroht. Im engen Zusammenhang mit dem eben gesagten steht aber noch ein drittes hochwichtiges Interesse auf dem Spiel.

3. Es ist das genuine sittlichreligiöse, antiintellektualistische Verständnis des Evangeliums selbst. In der Wiedererweckung, Pflege und Vertiefung dieses Verständnisses hat die theologische Arbeit des ablaufenden Jahrunderts das Werk der Reformation mit Bewußtsein aufgenommen und erfolgreich fortgesetzt. Am Ende des Jahrhunderts, an dessen Schwelle ein Schleiermacher gestanden, bestreitet in der That in thesi niemand mehr, daß es sich bei dem, was Jesus gebracht hat und gewesen ist, nicht um eine neue Lehre, sondern um ein neues Leben handelt, daß das Evangelium frohe Botschaft gerade deshalb ist, weil es keine neue Lehrweisheit sein und bringen will, sondern Gnade zum Leben und Frieden verkündigt.

Aber in der Praxis? wie mächtig wirken Jahrhunderte alte Denkgewohnheiten und Anschauungsweisen nach! In Predigt und Jugendunterricht, in den Fragestellungen der Theologen, wie in der Stellungnahme naturwissenschaftlicher Forscher zu den Problemen des Glaubens, überall die Spur des alten intellektualistischen Sauerteigs, die Auffassung des Glaubens als der Zustimmung zu einem bestimmten Quantum theoretischer Sätze! Wer insbesondere Gelegenheit hat und sucht, mit allerlei Kindern unserer Zeit über Glaubensfragen zu verkehren, und aufmerksam darauf achtet, was ihnen den Glaubensentschluß erschwert, der begegnet auf Schritt und Tritt bei Anhängern aller Bildungsstufen, beim einfachen Fabrikarbeiter, wie bei Männern und Frauen gebildeter Stände der Vorstellung, als ob das Wesentliche am Glauben die Annahme

einer gewissen Anzahl überlieferter dogmatischer Sätze und Begriffe oder das Fürwahrhalten geschichtlicher Berichte, bezw. ihrer dogmatischen Deutungen sei. Hunderte von religiösen Zweifeln und Bedenken, Anstößen und Aergernissen, womit sich aufrichtige, wahrheitssuchende Gemüter in unseren Gemeinden quälen, haben darin ihren Grund. Ja, besäßen wir Geistliche in höherem Maß das Vertrauen unserer Gemeindeglieder, fänden sie leichter den Mut, uns ihr Inneres zu entdecken, weil sie es fühlten, daß wir für ihren Seelenzustand ein volles Verständnis besitzen, so würden wir wohl einen noch erschütternderen Eindruck davon empfangen. welches Unheil jener verhängnisvolle Wahn anrichtet. Keine Frage gewiß, daß die Unlust zum Glauben in der Unart des menschlichen Herzens, dessen natürlicher Wille dem religiös-sittlichen Ernst der Glaubensforderung widerstrebt, auch noch andere, tiefere Wurzeln hat. Aber müssen denn diese natürlichen Glaubenshindernisse noch durch künstliche vermehrt werden? Muß redlichen Gemütern der Zugang zum Glauben und damit zum Heil Gottes dadurch noch schwerer gemacht werden, als er schon ist, daß ihnen als Erfordernis der Jüngerschaft Christi die Zustimmung zu Sätzen zugemutet wird, gegen deren Anerkennung der eigene Wahrheitssinn lauter oder leiser Einsprache erhebt? Man täusche sich nicht: mag immerhin die kirchliche Tradition und Gewohnheit noch eine starke Macht im Volksleben und die Beobachtung ganz richtig sein, daß wir uns sogar auf dem Weg weiterer Verfestigung des protestantischen Kirchentums befinden, ja mag es da und dort nicht an Spuren tieferen religiösen Bedürfnisses und an Zeichen kräftig sich regenden geistlichen Lebens, wie in der Evangelisations- und Gemeinschaftsbewegung, fehlen, all das ändert für den aufmerksamen Beobachter unserer Zeit und ihrer geistigen Strömungen nichts an der unleugbaren Thatsache, daß die Abwendung von der Lehrüberlieferung der Kirche immer weitere Kreise erfaßt. Man denke an die erschreckende religiöse Gleichgültigkeit unserer sog. gebildeten Stände, besonders aber an die Schnelligkeit und Leichtigkeit, mit der die materialistische Weltanschauung trotz ihrer öden Geistlosigkeit in allen Volksschichten Wurzel geschlagen und Boden gewonnen hat! Was hilft es dann aber, wenn zwar die Masse des

Volks sich der äußeren kirchlichen Ordnung noch immer verhältnismäßig willig fügt und unterwirft, aber in ihrem Denken und Empfinden von den kirchlichen Ideen und Anschauungen sich je länger je weiter entfernt? Unter diesen Umständen besteht vielmehr die Gefahr, daß das erstarkende Kirchentum nur eine desto erschütterndere Katastrophe vorbereitet!

Woher aber diese Entfremdung? Unmöglich kann sich die Kirche von der Mitschuld an diesem Stand der Dinge freisprechen. Muß sie sich nicht vor allem ernstlich die Frage vorlegen, ob nicht in der Praxis ihrer Unterweisung, in Predigt und Jugendunterricht ein schlimmer Fehler steckt? und ist dieser Fehler nicht eben der intellektualistische Betrieb der kirchlichen Unterweisung? Dem ist gewiß so. Die Kirche hat die ihr geschenkte bessere Erkenntnis, das genuine antiintellektualistische Verständnis des Evangeliums, auf ihre Lehrpraxis nicht so einwirken lassen, wie sie hätte sollen. Sie hat fortgefahren, das Evangelium als eine Lehre darzubieten, das doch Leben, neues Leben ist, sie hat fortgefahren, den Glauben auf Fundamente zu gründen, als diese sich bereits brüchig zeigten. Nun aber ist auf einmal der Schaden da. Die Fundamente wanken, und dem darauf errichteten Gebäude droht der Einsturz.

Wer aber diesen Zusammenhang erkennt, und wen dabei unseres armen Volkes jammert, das in allen seinen Schichten und Ständen mitten in der modernen Welt- und Kulturseligkeit darbt am inwendigen Menschen und bewußt oder unbewußt nach Quellen wahren, ewigen Lebens dürstet, der kann und darf das, was ihm selbst vom theologischen Fortschritt ein religiöser Gewinn, eine Hilfe gegen intellektuelle Zweifel und Anstöße geworden ist, auch im praktischen Amt nicht verleugnen, sondern muß es für die ihm anvertrauten Seelen nutz- und fruchtbar zu machen suchen. Freilich können wir Prediger und Lehrer nicht einer einzigen Seele selbst den Glauben schenken, der Gottes Gabe und des Menschen eigene Willensthat ist, aber haben wir nicht eben deshalb auch dann schon etwas Wichtiges geleistet, wenn es uns gelingt, Hindernisse aus dem Weg zu räumen, welche dem Keimen und Reifen des Glaubens entgegenstehen, Lasten wegzunehmen, die den freien Aufschwung desselben hemmen? Solche Hindernisse und Lasten aber

birgt die herkömmliche Form nur zu viele in sich. Der Panzer des Dogmas ist freilich zu seiner Zeit ein notwendiger Schutz für unveräußerliche Wahrheitselemente gewesen und mag es in gewissem Sinne noch immer sein, aber das Leben des Glaubens ist sicher zu keiner Zeit von ihm ausgeströmt, und heute dürfte es weit eher ein Hindernis als ein Förderungsmittel des Glaubens sein.

Mißverstehen Sie mich nicht! Nichts liegt mir ferner als die Leugnung oder auch nur Unterschätzung des Segens, der unmeßbar groß und reich von ungezählten Vertretern der Tradition ausgegangen ist und noch ausgeht, und auch nichts ferner als die Meinung, der moderne Theologe als solcher sei vor der Gefahr des Intellektualismus bewahrt. Unser Glaube, der Leben aus Gott ist, wäre ja nicht der Sieg, der die Welt überwindet, wenn er nicht auch die spröden Schalen und Hülsen, darein ihn das Dogma beschlossen, sprengen und trotz diesen, ja durch diese hindurch Segen stiften und Leben zeugen könnte. Und umgekehrt kann der Kampf gegen den Intellektualismus des Dogmas auch von dessen Gegnern recht intellektualistisch geführt werden. Man vergegenwärtige sich nur die heutigen erbitterten Kämpfe um die reine Lehre! Der leidenschaftliche oder wenigstens oft so ungeduldige Ansturm der einen gegen das geltende Bekenntnis ist im Grunde dieselbe intellektualistische Verirrung wie die leidenschaftliche Erregtheit bei der Verteidigung desselben durch die andern. Peccatur extra et intra. Von links wie von rechts her wird so fort und fort in den Köpfen der Menschen die unselige Vorstellung genährt und befestigt, die ihnen von der ganzen kirchlichen Erziehung her im Blute sitzt, als handle es sich beim Glauben in erster Linie um Stellungnahme zu theologischen Sätzen und Fragen.

Wenn aber wir Theologen schon uns nur langsam und mühsam genug von den Eierschalen des Intellektualismus losringen, wie schwer muß es bei der Art und Weise der herkömmlichen Unterweisung für unsere Laien sein, davon loszukommen. Und doch m ü s s e n sie davon loskommen, und wir Theologen müssen dazu helfen, nicht bloß weil dabei die Gefahr des Selbstbetrugs so groß ist, daß man etwas für Glauben hält, was doch keiner ist, sondern weil dadurch wirklich vielen aufrichtigen und

Gott suchenden Seelen der Zugang zum Glauben erschwert, verzäunt wird. Wir brauchen eine Vereinfachung der christlichen Verkündigung und Unterweisung, eine Entlastung derselben von Bestandteilen, die, weil sie nur mit dem Verstand angeeignet werden können, umso mehr auch die Zweifel des Verstandes herausfordern. Und Gott sei Dank, wir sind auf dem Weg dazu! Man mag über die theologische Leistung des abgelaufenen Jahrhunderts urteilen, wie man will, das Verdienst kann ihr billigerweise nicht abgesprochen werden, daß sie die Person Christi in ihrer religiös-sittlichen Einzigartigkeit und Bedeutung — und wäre es auch nur als die Frage aller Fragen — neu erkannt und in den Mittelpunkt gerückt hat. Sie hat — und wie viel haben wir dabei gerade auch der bösen Kritik, mittelbar selbst ihren Verirrungen und Extravaganzen zu danken! — den Gottes- und Menschensohn dem heutigen Geschlecht so lebendig vor die Augen gemalt, wie ihn wohl seit dem apostolischen Zeitalter keine Generation mehr geschaut hat. „Christus ist das Christentum" (Vinet). Nicht die Lehre, nicht das Dogma, Er selbst, seine lebenswahre und lebensvolle Gestalt in dem wunderbaren, unauflöslichen Ineinander von menschlicher Niedrigkeit und göttlicher Hoheit, ist der Quell des Lebensstroms, der unerschöpflich, unaufhaltsam durch die Jahrhunderte fließt. Das ist die neugewonnene grundlegende Erkenntnis, hinter die wir nicht mehr zurückkönnen, mit deren Verwertung und Fruchtbarmachung wir aber, für Lehre und Leben, für Wissenschaft und Praxis, noch in den Anfängen stehen und deshalb um so weniger säumen dürfen. Welch großartige Vereinfachung in der That und welch erfreuliche, aussichtsvolle Rückkehr zu dem einzigen, ewigen Grund, zur wahrhaft gesunden Lehre ist das! Nichts weniger als eine Verleugnung oder auch nur Verflüchtigung des Evangeliums, nichts weniger auch als ein Liebäugeln mit dem Geist „der Moderne" oder eine schwachmütige Connivenz gegen die sogen. gebildeten Kreise, wie manchmal der neueren Theologie vorgeworfen wird, daß sie, um diese zu gewinnen, „das Aergernis des Kreuzes" preis gebe. Als ob das wirkliche Aergernis des Christentums nicht ganz wo anders läge, als in der Lehre, als ob nicht manch einer über alle Anstöße des

Dogmas sich leicht hinwegsetzte, dafür aber sich um so mehr des Kreuzes weigert, das Gott ihm im Leben auferlegt, und als ob nicht umgekehrt manch anderer ernstlich mit Bedenken und Zweifeln an der überlieferten Lehre zu ringen hätte, der das Kreuz des Meisters redlich in Wille und Gesinnung aufzunehmen bereit ist. — Nein wahrlich, nicht um von dem Vollgehalt des Evangeliums auch nur das Geringste preiszugeben, vielmehr um erst recht seinen unverbrüchlichen Ernst und seinen allgenugsamen Trost den Herzen nahe zu bringen, fühlen wir die Pflicht und behaupten wir das Recht, die uns geschenkte Erkenntnis, das rechte antiintellektualistische Verständnis deshalb nicht nur für uns zu behalten, sondern im Dienst der Gemeinde zu verwerten. Nicht um theologische Fündlein geht es uns, sondern um den einfältigen Glauben an das eine rettende und beseligende Evangelium, nicht Neuerungssucht ist es, was uns leitet, sondern das brennende Erbarmen mit unserem armen, dem Christentum sich mehr und mehr entfremdenden Volk, dem wir den Zugang zum Glauben erleichtern wollen, indem wir unnötige Anstöße beseitigen. Darum können wir auch nicht warten und die Dinge gehen lassen, wie sie eben gehen, bis es von selber besser wird, sondern müssen thun, was in unsern Kräften steht, um an der Lösung der Spannung zu arbeiten, unter der wir leiden. Nicht ob gehandelt werden soll, ist mehr die Frage, sondern was geschehen kann und muß, damit unser Vertrauen bei der Gemeinde nicht weiter sinke, damit es uns um die Zukunft des Protestantismus nicht bangen muß und unser Volk fürs Evangelium neu gewonnen werde.

IV.

Also was ist zur Lösung der Spannung zu thun? Es handelt sich — das hat gewiß die ganze bisherige Ausführung dargethan — nicht um einen grundsätzlichen Gegensatz, der etwa hieße: hie Welt, hie Evangelium, hie Naturalismus, hie Offenbarungsglaube, sondern um eine innerkirchliche Differenz, und auch hierbei nicht um den Unterschied eines alten und eines neuen Glaubens, sondern lediglich um den Unterschied der fortge-

schrittenen theologischen Erkenntnis des Pfarrers und der von diesem Fortschritt unberührten Gemeindetheologie. Und die genauere Frage ist: was ist zu thun, um das Mißtrauen weiter Gemeindekreise gegen die theologische Wissenschaft in der Person der Träger des Predigtamts zu überwinden und andererseits den Ertrag der theologischen Arbeit für die Gemeinde fruchtbar zu machen? Zur Beantwortung dieser Frage ist nötig, vor allem auf die Differenzpunkte zu achten, an denen in den kritischen Fällen der Gegenwart die bestehende Spannung fort und fort zu Tage tritt. Es sind regelmäßig die beiden Größen der Schrift und des Bekenntnisses.

Beiden hat die neuere Theologie die sorgfältigsten Untersuchungen gewidmet, deren wesentliches Ergebnis als feststehend bezeichnet werden darf: das Inspirationsdogma ist endgiltig aufgegeben, an die Stelle des dogmatischen Begriffs Kanon ist die geschichtliche Auffassung getreten, welche in der Schrift die Sammlung von Quellenschriften erkennt, in denen sich der Gang der geschichtlichen Offenbarung spiegelt. Der Gleichung Schrift = Wort Gottes = Offenbarung ist die Erkenntnis gewichen, daß die Offenbarung Gottes kein Buch und keine Lehre, sondern eine Geschichte ist, und der spezifische Wert der Bibel beruht darauf, daß sie in eigenartiger Weise von dem Gang dieser Geschichte Kunde giebt. Im übrigen ist die Schrift in Bezug auf ihre Entstehung und die Zuverlässigkeit ihrer Berichte ganz denselben Gesetzen kritischer Erforschung unterworfen, wie jedes andere Buch und jeder andere geschichtliche Bericht. — Desgleichen sind bezüglich des Bekenntnisses die Akten soweit geschlossen, daß die Auffassung, welche im kirchlichen Dogma eine endgiltige Formulierung des Glaubens sieht, ebenfalls als unhaltbar erwiesen ist. Bekenntnis und Dogma haben und behalten ihren Wert als zeitgeschichtlich bedingte, auch providentiell zu würdigende, aber keinesfalls unanfechtbare, alle künftigen Zeiten bindende Lehrausprägungen der göttlichen Wahrheit. —

Diesen theologischen Erkenntnissen steht die herkömmliche Wertung dieser beiden Größen in der Gemeinde diametral gegenüber. Das gilt in besonderem Maße von der Schrift.

Ihr Inspirations- und Autoritätscharakter im Sinn des orthodoxen Dogmas steht in weiten Gemeindekreisen unerschüttert fest. Sie ist das Wort Gottes κατ' ἐξοχήν, die Offenbarung selbst. Wer irgend an ihre Autorität rührt, auch nur in unbedeutenden Punkten, der rüttelt am Fundament des Glaubens selbst. Die Empfindlichkeit in dieser Beziehung ist weit größer als gegenüber dem Bekenntnis. Die Erregung z. B., welche die kleine Kinzler'sche Schrift über das Recht und Unrecht der biblischen Kritik in den Gemeinschaftskreisen Württembergs und der Schweiz verursacht hat, ging in diesen Kreisen merklich tiefer, als die Aufregung über den vorangegangenen Schrempf'schen Handel, wo es um das Bekenntnis ging. Dieses ist ja der Gemeinde entfernt nicht so bekannt, und daß Bekenntnis, Katechismus und Predigt stets auf die Schrift zurückgreifen, erhält das Bewußtsein lebendig, daß das Bekenntnis immerhin etwas Abgeleitetes, Sekundäres ist. Dennoch gilt auch das Bekenntnis als ein noli me tangere. Denn die Schrift wird mit den Augen des Bekenntnisses gelesen, und die so gelesene Schrift deckt nun wieder das Bekenntnis und teilt auch ihm den Charakter „göttlich geoffenbarter Wahrheit" mit. Unwillkürlich partizipiert es am Autoritätscharakter der Schrift. So aber besteht eine Spannung zwischen der theologischen Erkenntnis des Pfarrers und der Gemeindetheologie, deren Lösung unmöglich scheint.

Indessen ist die Sache nicht so schlimm. Die Praxis des Lebens bringt sofort wieder eine gewisse Korrektur. Was fürs erste die Schrift betrifft, so ist jeder ernste Geistliche von rechtswegen ein lebendiger Beweis dafür, daß wissenschaftliche Betrachtungsweise der Schrift und religiöse Schätzung derselben keine unvereinbaren Gegensätze sind. Gewiß, jene unbefangene Naivität, mit der mancher Laie seine Schrift liest und gebraucht, geht dem wissenschaftlich gebildeten Theologen unvermeidlich verloren, aber daß ihm darum die Schrift ihren spezifischen Wert für den Glauben verlieren müßte, ist eine falsche Folgerung. Auch ihm ist und bleibt sie das Erbauungsbuch κατ' ἐξοχήν, Gottes Wort wie nichts anderes sonst. Wäre es nicht auch sonderbar, wenn wir prakt. Theologen, die die Aufgabe der Wortverkündigung fort und fort an diese Quelle führt, aus diesem Bad im Urquell nicht eine

Stärkung für uns empfingen, indem wir andere zu erfrischen suchen? Wir können nicht von diesem Baum des Lebens andern Früchte darreichen, ohne selbst ihrer am ersten zu genießen! Und auf der andern Seite macht doch auch der Laie, wenn er seine Bibel liest, unwillkürlich einen Unterschied. Es ist ihm nicht alles gleich wichtig darin, er läßt nicht bloß, was er nicht versteht, sondern auch manches, was ihn fremd anmutet, ruhig auf der Seite liegen und übt so eine stillschweigende religiöse Kritik an Propheten und Aposteln, unbeschadet seiner Pietät gegen das Ganze des heiligen Buches. Der diametrale Gegensatz verliert sich also in der Praxis.

Nicht minder gilt das von dem Bekenntnis. Es wäre interessant zu wissen, wie viele unserer evangel. Christen, ich will nicht sagen, die Bekenntnisschriften gelesen haben, sondern auch nur ihre Zahl und Namen wissen. Würde man sie aber näher mit ihnen bekannt machen, so würden sie zu mancher darin ausgesprochenen Behauptung den Kopf schütteln und sich unbedingt das Recht ihrer Privatmeinung vorbehalten, ja am Ende eine radikalere Kritik üben als mancher Theologe, dem seine geschichtliche Bildung ein pietätsvolleres Verständnis auch überlebter Anschauungen erleichtert. Von der ganzen Differenz würde vermutlich nichts übrig bleiben, als die verschiedene Stellung zu einigen Punkten im Apostolikum. Die Bekenntnisfrage, soweit sie die Gemeinde berührt, ist in der That nichts anderes als die Apostolikumsfrage und reduziert sich als solche wieder auf den Unterschied geschichtlichen und dogmatischen Schriftverständnisses.

Steht es aber so, dann sollte auch nicht mehr der Streitruf erschallen: hie Gehorsam gegen die Schrift, dort Verwerfung derselben, hier Bekenntnistreue, dort Subjektivismus, Neologismus u. s. w. Kurz, der oben geschilderte diametrale Gegensatz ist thatsächlich nicht vorhanden. Läßt sich dann aber nicht hoffen, daß man näher zusammen kommen kann? bezw. was wäre der Punkt, wo man zusammen kommen müßte, um sich zu verstehen? Die Antwort ist nicht schwer zu finden. Daß der Laie dem theologischen Fortschritt mißtrauisch gegenübersteht, dem liegt doch ein an sich berechtigtes Gefühl zugrunde, die Besorgnis, da bleibt ja gar nichts mehr fest und gewiß.

Darum klammert er sich so krampfhaft an die konstanten Größen der Schrift und des Bekenntnisses. Ist das auch eine Verirrung, so enthüllt es doch zugleich ein tiefes Bedürfnis: der Glaube braucht etwas Festes und Gewisses, aller religiöse Glaube ruht seiner Natur nach auf Autorität. Das ist der Punkt, den auch die unabhängigste Theologie gelten lassen muß, ein Bedürfnis, das sie, wenn sie wirklich einen Fortschritt bedeuten will, nicht bloß anerkennen, sondern — besser als es von anderer Seite geschehen — befriedigen muß. Von dieser gemeinsamen Anerkennung aus kann der Unterschied nur noch in der Art liegen, wie die Autorität verstanden wird, ob als von außen gegeben oder innerlich sich bezeugend. Jenes die katholische, dieses die evangelische Auffassung. Da wir aber doch alle auf der Rechten und auf der Linken evangelisch sein wollen, so ergiebt sich, daß der letzte Grund der theologischen Differenz schließlich bloß darin liegen kann, daß nicht überall gleich rückhaltlos mit derjenigen Auffassung des Autoritätsprinzips in Glaubenssachen ernst gemacht wird, welche dem Evangelium und den Grundsätzen der Reformation gemäß ist.

In dieser Erkenntnis, die mir von grundlegender Wichtigkeit scheint, ist die trostvolle Hoffnung einer bessern Zukunft enthalten. Sie zeigt den Weg, den einzigen Weg zur Lösung unserer gegenwärtigen Krisis. Es gilt das genuine protestantische Autoritätsprinzip in Glaubenssachen klar zu erfassen, und auf religiösem Weg zur siegreichen Anerkennung zu bringen[1]). Das aber ist möglich, denn in diesem Stück besteht schon die weitgehendste Uebereinstimmung. Man kann getrost behaupten: es giebt keinen einzigen nennenswerten Theologen der Gegenwart, der sich kritiklos der Autorität des Bekenntnisses unterwürfe, und für den mit der dort gegebenen Formulierung des Glaubens die Diskussion geschlossen wäre. Man kann nicht minder getrost hinzufügen: es

[1]) Das Nachfolgende deckt sich im wesentlichen mit einem kürzeren Aufsatz, den der Verfasser 1894 anläßlich der württ. Landessynode zur Lehrfrage im kirchlichen Anzeiger veröffentlicht hat.

giebt auch keinen nennenswerten Theologen der Gegenwart, der nicht auch der hl. Schrift gegenüber das Recht geschichtlicher und religiöser Kritik anerkennte. Es ist keine Frage, der alte Standpunkt des äußeren Autoritätsglaubens ist aufgegeben, niemand leugnet mehr, daß nichts dem mündigen Christen dauernd eine Autorität sein kann, das sich nicht an seinem Herzen und Gewissen bewährt und ihm so zur innern Autorität wird. „Nicht auf eine von außen gegebene Autorität ist zurückzugreifen, Herz und Gewissen wollen getroffen sein"[1]). Aber auch Laien läßt es sich unschwer beweisen, daß es so allein dem Evangelium und den Grundsätzen der Reformation entspricht.

„Wer aus der Wahrheit ist, der höret meine Stimme" sagt Christus und spricht damit ein doppeltes unumstößliches Gesetz der Welt des hl. Geistes aus: 1. das Gesetz, daß die Erlangung christlicher Erkenntnis, das Verständnis der in Christo gegebenen Offenbarung von subjektiven Bedingungen abhängig ist, und 2. daß alle religiöse Wahrheitsüberzeugung auf innerer Evidenz beruht. Weil zwischen dem göttlichen und menschlichen Geist eine geheimnisvolle Verwandtschaft besteht, eine unmittelbare, persönliche Wechselbeziehung, darum findet das wirkliche Wort aus Gott oder das Evangelium einen Widerhall und weckt nach dem Maß der Empfänglichkeit und Disposition desselben eine Glaubensgewißheit, welche keine äußere Autorität zu bewirken imstande ist, aber auch keine äußere Autorität erschüttern kann. Aber wohl gemerkt! eben nur das rein und lauter Göttliche geht in der inneren Glaubensüberzeugung ohne Rest auf. Darum konnte wohl Christus sagen: ich bin der Weg und die Wahrheit, weil er das Leben war. Von allen anderen Autoritäten, wie Propheten und Aposteln, Päpsten und Konzilien, Bekenntnisschriften und Dogmatiken, gilt Vinets Wort: qui n'a pas toute la vie, n'a pas non plus toute la vérité. Diese elementare, jedem Laien unmittelbar einleuchtende Einsicht in das Wesen des religiösen Erkennens, die unzertrennlich vom rechten Verständnis des Evangeliums ist, macht innerlich frei von allen menschlichen Autoritäten, und das ist doch zugleich die Stel-

[1]) Brieger, Entfremdung von der Kirche im Licht der Geschichte. Vortrag S. 25. 26.

lung, welche allein den Grundsätzen der Reformation gemäß ist. Wären wir denn evangelisch, hätte es eine Reformation gegeben, wenn nicht Luther der Mann gewesen wäre, der es gewagt hat, seine innere, allein auf Christum gegründete Glaubensgewißheit aller und jeder äußeren Autorität, Papst und Konzilien, entgegenzusetzen, ja selbst am Schriftwort religiöse Kritik zu üben? Dann aber werden wir auch evangelisch nur bleiben, bezw. erst recht werden, wenn wir für die theologischen Kämpfe der Gegenwart den richtigen Standort gewinnen, wenn wir das „frei vom Zwang menschlicher Satzung" mit allen Konsequenzen gelten und also auch die absolute Bindung an irgend welches autoritatives Lehr- und Glaubensgesetz dadurch ausgeschlossen sein lassen.

Ich glaube, ich brauche diese Ausführungen kaum vor dem Vorwurf des Subjektivismus zu schützen, der so oft gegen solche Gedanken erhoben wird und darauf beruht, daß man diesen von aller äußeren Autorität absehenden Standpunkt mit Glaubenswillkür verwechselt. Es liegt ja auf der Hand, man kann nicht glauben, was man will, sondern allein, was wahr ist. Wahrheit aber wird auch nichts dadurch, daß man es zu glauben gebietet, sondern Wahrheit, religiöse Wahrheit ist immer etwas, was mit seiner immanenten Ueberzeugungskraft Herz und Gewissen überwältigt und zu innerer, freier Unterwerfung nötigt. Diese evangelische Freiheit kann also nur am Evangelium, d. h. am Kern desselben, um mit Melanchthon zu reden, an der medulla, dem Mark der Schrift, am Wort von Gottes Gnade in Christo, erlebt und in andern geweckt werden. Kurz es handelt sich um ein rein religiös zu erlebendes und religiös zu förderndes Verständnis der richtigen Autorität in Glaubenssachen. Aber eben weil dieses Erlebnis und Verständnis jedem Christen, auch dem schlichtesten Laien zugänglich ist, darum ist auch eine friedliche Verständigung möglich, nicht in dem Sinn, daß die Spannung zwischen theologischer Wissenschaft und kirchlicher Praxis völlig und für immer beseitigt wäre, aber in dem Sinn, daß ein Standpunkt gewonnen ist, auf dem sie ihre bedrohliche Schärfe verliert.

Denn in dieser originalen protestantischen Auffassung der Glaubensautorität ist zugleich die grundsätzlich richtige

Stellung zu Schrift und Dogma gewonnen. Es ist ebenso das wissenschaftliche und religiöse Recht der Bibelkritik anerkannt, wie der Unterschied zwischen dem Glauben und der begrifflichen Formulierung des Glaubens festgestellt: eine zweifache Erkenntnis, zu der jeden Laien zu führen nicht schwer ist. Auch das schlichteste Christengemüt nimmt den Unterschied in der Höhenlage des Gottesverhältnisses und der religiösen Anschauungsweise wahr, zwischen Jesus auf der einen und Propheten und Aposteln auf der andern Seite, und erkennt thatsächlich Jesu persönlich dargelebte Lehre als die oberste Norm der christlichen Wahrheit, als den Kern der hl. Schrift, und damit auch den lutherischen Kanon der religiösen Schriftkritik „was Christum treibet" als entscheidend an. Nicht minder leuchtet es aber auch bezüglich des Bekenntnisses sofort jedem Laien ein, daß und warum sich die christl. Glaubensformulierung thatsächlich bei jedem Christen verschieden gestalten muß, während man doch im Glauben eins sein kann, daß also ein grundsätzlicher Unterschied zwischen Glaube und Theologie besteht. Die christliche Wahrheit ist, eben weil sie Lebenswahrheit ist, eine komplexe Größe und kann nicht auf eine Formel gebracht werden, wie ein mathematischer Satz. Sie reflektiert sich immer nur gebrochen im Medium der menschlichen Persönlichkeit, sie ist eine, aber sie wird stückweise erkannt und gewonnen. Wäre in der That nicht alles gewonnen, wenn diese doppelte Erkenntnis durchdränge, weil ein Standort erreicht wäre, unterhalb dessen alle die uns jetzt zerrüttenden Kämpfe liegen?

V.

Eröffnet nun aber diese prinzipielle Erkenntnis die Aussicht auf die Möglichkeit einer Lösung oder doch einer Milderung der bestehenden Spannung, so fragt es sich weiter, wie dies Ziel in praxi zu erreichen, bezw. zunächst wessen Aufgabe es ist, vor allem hiezu mitzuwirken. Darauf aber kann die Antwort nur lauten: das Predigtamt ist das hiezu in erster Linie befähigte und berufene Organ.

Ich möchte zuvörderst sagen: das Predigtamt hat hier vor allem selber etwas gut zu machen. Wiederholt in den letzten Jahr=

zehnten sind es Träger desselben gewesen, deren nicht immer besonnenes Vorgehen die explosiven Entladungen der Spannung mit verschuldet hat, ohne daß wir von Fall zu Fall wesentlich weiter gekommen sind. Seinen Trägern liegt deshalb auch vor andern die Pflicht ob, einen Weg zu suchen, der uns weiterbringt, ohne daß es zu solchen empfindlichen Störungen des kirchlichen Friedens kommt. Es liegt aber auch in der Natur der Sache selbst, daß das Predigtamt in erster Linie für diese große Aufgabe der kirchlichen Gegenwart in Betracht kommt. Denn die Predigt ist die wichtigste Lebensäußerung, ja der einzige konstituierende Faktor der Kirche. Der Herr Christus hat keine Konsistorien bestellt und keine Fakultäten gegründet. Er hat einzig die öffentliche Verkündigung des Evangeliums angeordnet, und jeder wesentliche Fortschritt im religiösen Leben der Kirche ist durch das Predigtamt vermittelt worden. Die Apostel, die Reformatoren sind vor allem Prediger gewesen, und die Studierstube des jungen Charitepredigers von Berlin war die Kanzel, von der die Reden über die Religion ausgegangen sind. Das Wort, das Wort muß es thun — das ist unsere Losung und muß sie bleiben. Dasselbe ergiebt sich endlich auch aus den thatsächlichen Verhältnissen. In den Lehr- und Bekenntniskämpfen der letzten Zeit ist je und je gerade aus liberalen Theologenkreisen den Kirchenbehörden ein Vorgehen im fortschrittlichen Sinn angesonnen worden. Indessen hat man da — nachher sahen das auch manche von denen ein, die selbst das Ansinnen mit gestellt hatten — etwas verlangt, was wirklich für die Behörden außerhalb aller Möglichkeit lag. Unsere Kirchenregimente befinden sich in keiner beneidenswerten Lage. Denn sie haben, so wie die Dinge liegen, zwei Aufgaben zu erfüllen, die eigentlich unvereinbar sind. Sie haben einerseits die ihnen kirchen- und staatsrechtlich befohlene Aufgabe der Wahrung des zurecht bestehenden Bekenntnisstandes und andererseits die moralische Aufgabe, dem Fortschritt der theologischen Geistesbewegung nicht bloß freien Lauf zu lassen, sondern auch in der Kirchenleitung Rechnung zu tragen. Denn unsere Synoden, so wie sie zumeist sind und arbeiten, sind noch weit weniger im Stand, in den vitalsten Fragen der Kirche ein entscheidendes Wort

zu sprechen. Majoritätsabstimmung in Lehr- und Bekenntnisfragen ist wirklich ein Widersinn. Aber wie sollen nun die Kirchenbehörden diese beiden Aufgaben zugleich befriedigend lösen? Dieselben haben in der That Recht gehabt, wenn sie auf jenes Ansinnen antworteten: wir können darauf nicht eingehen, wir können kein neues Recht schaffen. Aus der Gemeinde und in der Gemeinde selbst muß das Neue hervorgehen und sich durchsetzen, das sich dann erst in einem neuen Bekenntnis niederschlagen und in neuen Ordnungen konsolidieren kann. — Noch leichter ist einzusehen, daß auch die theologische Wissenschaft als solche nicht imstande ist, die Aufgabe zu lösen. Sie schreitet in der Erforschung der geschichtlichen Wirklichkeit immer weiter und kann die Spannung, die sie ja selber fort und fort neu erzeugt, nicht überwinden. Sie ist aber auch gar nicht in der Lage, das Gros der Gemeinde zu erreichen. So bleibt als einziges Organ das Predigtamt übrig, um den Zwiespalt zu überbrücken. Nur durch seinen unermüdlich treuen, sach- und zeitgemäßen Dienst im ganzen Umfang der geistlichen Amtsthätigkeit kann es zu einer Gesundung unserer kirchlichen Verhältnisse kommen.

Aber freilich soll das Predigtamt diesen Beruf erfüllen, so bedarf es zweierlei: es muß ihm seitens der Kirchenleitung die hiezu nötige Freiheit und seitens der theologischen Wissenschaft der gleichfalls unentbehrliche wissenschaftliche Hilfsdienst gewährt werden. Es handelt sich also darum, einerseits das Mißtrauen gegen die Christlichkeit der neueren Theologie zu überwinden und andererseits ihren positiven, religiös bedeutsamen Ertrag für die Gemeinde fruchtbar zu machen. Beides aber ist nicht möglich, wenn es der Predigt grundsätzlich verwehrt oder wenigstens durch das Damoklesschwert drohender Lehrprozesse erschwert ist, sich frei und offen auszusprechen. Mißverstehen Sie mich nicht, als ob ich nichts Geringeres befürworten wollte, als daß jedes nächste beste theologische Fündlein auf die Kanzel gebracht werden solle und dürfe! Die folgenden Ausführungen werden diese Besorgnis, wie ich hoffe, vollständig zerstreuen. Vielmehr handelt es sich hier lediglich um die prinzipielle Anerkennung des Rechts

freierer Bewegung für den Prediger überhaupt durch Verzicht auf eine formal lehrgesetzliche Amtsverpflichtung. Ich kann mich hier umso kürzer fassen, als ich hiefür auf das Heft Nr. 43 der Christlichen Welt von Rade verweisen darf: Reine Lehre eine Forderung des Glaubens, nicht des Rechts, eine Schrift, die ich mit innerster Zustimmung zu ihrer Grundforderung gelesen habe. Vor Jahren, als nach dem Fall Schrempf die Bekenntnisfrage unsere württembergische Landessynode beschäftigte, habe ich mich in einem Appell an die Synode im gleichen Sinn ausgesprochen. Es kann auf diesem zartesten aller Gebiete letztlich keine andere als eine moralische Verpflichtung geben. Ich verkenne die Schwierigkeiten dieses Vorschlags Rades keineswegs. Die Gefahr des Mißbrauchs der Lehrfreiheit auf der Kanzel ist wirklich vorhanden und müßte überall da doppelt drückend empfunden werden, wo die Gemeinde keinen Einfluß auf die Bestellung des Pfarrers hat. Aber dieser zufällige Grund dagegen kann nicht ausschlaggebend sein, wenn die Forderung, wie ich glaube, im Wesen der Sache selbst begründet ist. Eine rechtliche Gefahr für unsere Landeskirchen als solche kann ich keinenfalls darin sehen. Nichts Dauerhafteres als diese, von denen Cremer mit Recht einmal gesagt hat: sie werden fortbestehen vermöge der vis inertiae[1]).

Was aber den Einfluß auf das kirchliche Leben betrifft, so ist es sehr die Frage, ob die größere Lehrgebundenheit oder die größere Lehrfreiheit dem kirchlichen Leben kräftigere Impulse bietet. Die kirchlichen Zustände in den deutschen Landeskirchen mit dem strengsten Lehr- und Bekenntniszwange sprechen im allgemeinen nicht für den Segen dieses Systems. Umgekehrt sind mir persönlich für die Beurteilung dieser Frage die Beobachtungen und Erfahrungen überaus wertvoll geworden, die ich während meines Aufenthalts in der Schweiz gemacht habe. Gewiß ist es kein idealer Zustand, wenn von derselben Kanzel herab heute ein reformerischer Geistlicher so ziemlich das Gegenteil von dem behauptet, was acht Tage vorher sein positiver Kollege verkündigt hat. Daß

[1]) Aufgabe und Bedeutung der Predigt in der gegenwärtigen Krisis S. 49 2. Aufl.

damit der Erbauung der Gemeinde sonderlich gedient sei, wird niemand behaupten wollen. Trotzdem habe ich keinen noch so positiv gerichteten Geistlichen der Schweiz kennen gelernt, der um dieser unliebsamen Folge willen diese schweizerische Lehrfreiheit zu gunsten einer strengeren Amtsverpflichtung im Sinne der deutschen Verhältnisse geändert zu sehen gewünscht hätte. Aber auch in den positiven Gemeindekreisen der Schweiz hat man sich nicht bloß ins Unabänderliche zu schicken gelernt, sondern mehr und mehr erkannt, daß gerade eine freiheitlichere Bewegung der Geister das kirchliche Leben kräftiger anregt. Es ist das auch unmittelbar einleuchtend. In dem Maße, als die Herzensgedanken leichter offenbar werden, kommt es zu schärferer Scheidung der Geister und demgemäß zu mehr religiösem Nachdenken und bewußterer religiöser Ueberzeugung. Es ist nun einmal so, an den höchsten Gütern haftet die Gefahr des schlimmsten Mißbrauchs, aber deshalb fällt es doch niemand ein, diese Güter selber preiszugeben. So ist es auch mit der Lehrfreiheit. Giebt es kein anderes Mittel, um ein gesünderes, ehrlicheres Verhältnis zwischen Predigtamt und Gemeinde herzustellen, unnötige theologische Anstöße aus dem Weg zu räumen und weiteren Kreisen den positiven, religiös wertvollen Ertrag der theologischen Arbeit zu übermitteln, als die Möglichkeit freierer Aussprache auf der Kanzel — und ich glaube, es giebt kein anderes Mittel —, so muß auch jene Gefahr mit in den Kauf genommen werden, in der Zuversicht, daß doch der Geist des Guten in der Sache den Sieg davon tragen wird. Ein Vorbehalt ist freilich hierbei unerläßlich. Rade drückt es am Schluß seiner Schrift a. a. O. S. 44 so aus: „dem so frei auf eigenen Glauben und Ueberzeugung gestellten minister verbi divini gegenüber muß der gläubige und überzeugte „Laie" ganz anders zu Worte kommen als heute." Das ist durchaus auch meine Meinung. Giebt der Pfarrer durch Mißbrauch der Kanzel Aergernis, so sollen die Gemeinden sich wehren, sollen sich nicht bloß anpredigen lassen, sondern sich darauf besinnen, daß sie heute noch dasselbe Recht und dieselbe Pflicht der Prüfung gegenüber dem menschlichen Verkündiger des Evangeliums haben, wie weiland die Beroenser gegenüber von Paulus, sie sollen es lernen, uns Pfarrern gegen-

über mit ihrer Kritik nicht hinter den Berg zu halten. Dabei rühren wir allerdings an einen wunden Punkt. Man kann Rades und unserer idealistischen Forderung entgegenhalten: wir haben eben die Gemeinden noch nicht, die die wahre Instanz wären, einzuschreiten, wenn das Gut der reinen Lehre, d. i. das rechte, lautere Evangelium gefährdet ist, und darum kann und muß unsern Kirchenbehörden diese Gefahr auf dem Herzen brennen und für dieselben die sittliche Pflicht entstehen, die Gemeinden vor dem Mißbrauch der Kanzel, vor Trug und Leichtsinn zu schützen. In der That, daran ist viel Wahres, aber werden wir überhaupt solche mündigen Gemeinden bekommen, wie wir sie uns doch wünschen müssen, die Geistliches und Ungeistliches selbst zu richten wissen, wenn ihnen gar nicht ernstlich zugemutet wird, sich selbst zu wehren, wenn der Schutz der reinen Lehre mehr oder weniger eine dem Kirchenregiment vorbehaltene Aufgabe bleibt? Mit einem Wort: Lehrfreiheit fordert nicht bloß die Mündigkeit einer sich selbst schützenden Gemeinde, sondern erzieht auch zu ihr. Stellt man sich aber auch in der Frage ganz auf den Standpunkt der Gemeinde, so kann doch kein Zweifel darüber sein, daß ihr immerhin ein Pfarrer lieber sein wird, der frei und frank seine eigene Meinung auszusprechen wagt, als einer, von dem sie den Eindruck hat, daß er, um nicht diszipliniert zu werden, sich um verfänglichere Fragen herumdrückt. Wer die Predigten des jüngeren Bitzius kennt, des Berner Pfarrers von Twann, der hat sich gewiß schon — trotz manches nach Form und Inhalt gewagten Wortes, das er sich nicht aneignen könnte und möchte — an diesem männlichen Freimut, an dieser kernhaft ursprünglichen Wahrhaftigkeit erquickt, die so vorteilhaft absticht von der Aengstlichkeit und Zaghaftigkeit, mit der oft auf deutschen Kanzeln Fragen aus dem Weg gegangen wird, von denen der Geistliche doch nur zu gut weiß, daß sie Hunderte seiner Zuhörer bewegen, und daß ein offenes Wort hierüber eine Wohlthat für sie wäre. Was aber endlich die Stellung des Kirchenregiments in der Sache betrifft, so liegt offenbar eine Inkonsequenz darin, wenn einerseits gesagt wird, die Behörde kann selber nichts thun, ehe in der Gemeinde selbst die neuen Erkenntnisse siegreich

durchgedrungen sind, und andererseits dem einzigen Organ, das dazu befähigt und berufen ist, die Möglichkeit genommen oder doch beschränkt wird, die Gemeinde in der Richtung des neuen richtigeren geschichtlichen Verständisses aufzuklären. Kurz, ich sehe keine Gefahr, die den Gewinn überwöge, wenn sich unsere Kirchenregimente mit Rade's Vorschlag vertraut machten. Die Predigt kann und wird erst dann ihre Aufgabe recht erfüllen, wenn ihr eine freiere Bewegung gewährt ist, die im Sinn und Geist des Evangeliums selber liegt und allein dem evangelischen Kirchenbegriff entspricht.

Aber auch an die theologische Wissenschaft hat das Predigtamt eine Bitte zu richten. Ich denke hier einmal an die akademische Vorbereitung des einstigen Pfarrers aufs künftige Amt. Ich klage nicht an noch fühle ich mich zu praktischen Vorschlägen berufen. Ich konstatiere nur eine Thatsache, bezüglich deren mir viele, vielleicht die meisten, beistimmen werden. Weder für die Predigt, noch für den Unterricht, noch für die Seelsorge gewährt das akademische Studium, so wie es herkömmlich ist, dem künftigen Geistlichen die Vorbereitung, deren er eigentlich bedürfte. Bezüglich der Seelsorge liegt der Grund auf der Hand und ist schwer zu sagen, wie das anders werden sollte und könnte. Dagegen für die Vorbereitung auf die einstige Predigt und Jugendunterweisung würde, wie ich glaube, das akademische Studium mehr austragen, wenn, um es kurz zu sagen, das stoffliche Interesse in der Vorlesung mehr zu seinem Recht käme. Ich denke ganz besonders an das Schriftstudium, bei dem die textkritischen und die Einleitungs-Fragen, sowie die Auseinandersetzung mit der Fülle der Meinungen anderer Exegeten mehr zurücktreten sollten und wohl auch könnte gegenüber der ausgiebigeren Bekanntmachung mit dem Schriftganzen und der Einführung in den stofflichen Gedankengehalt wenigstens der biblischen Hauptschriften. Nichts liegt mir ferner, als von Einleitung, Textkritik, Einführung in die historische Methode gering zu denken; im Gegenteil, ich wünschte alle diese methodischen Uebungen noch energischer betrieben, als es zu unsern Zeiten der Fall war, denn wer diese Dinge nicht handhaben lernt, der kann auch später nicht selbständig weiter arbeiten. Aber ihre Handhabung will in praktischen Uebungen, wie sie das Seminar

bietet, gelehrt sein. In der Vorlesung selbst sollte durchaus, was Schrift, Dogmatik, Kirchengeschichte betrifft, das stoffliche Interesse im Vordergrund stehen. Denn die darin liegende unmittelbare religiöse Anregung und Befruchtung ist für den künftigen Pfarrer von besonderem Wert. Jetzt will mir scheinen, als komme die stoffliche Darbietung unter der gar zu intensiven Beschäftigung mit dem theologischen Handwerkszeug manchmal zu kurz.

Aber auch der praktische Geistliche sollte sich des unmittelbaren Hilfsdienstes der theologischen Wissenschaft mehr und direkter, als es im allgemeinen der Fall ist, erfreuen dürfen. Die Wissenschaft wird immer detaillierter, und vor den Bäumen sieht man den Wald nicht mehr. Ich greife wieder das Beispiel der Exegese heraus. Welch unendlich fleißige und sorgfältige Arbeit ist an sie gewendet worden, aber welcher praktische Geistliche kann sich auf diesem Gebiet auch nur einigermaßen auf dem Laufenden erhalten, und doch ist das richtige Schriftverständnis die beste Predigtvorbereitung! Gesegnet darum der Theologe, dem der große Wurf gelänge, uns praktischen Geistlichen einmal eine durch weniger exegetisches Ansichtendetail zerhackte, aus einer großen geschichtlichen Gesamtanschauung herausgewachsene Erklärung des neuen Testaments zu bieten, die uns im Geist zu Zeitgenossen der Christen machte, die die Hauptschriften des neuen Testaments am Ende des ersten christlichen Jahrhunderts gelesen haben, daß wir gleichsam mit ihren Augen sehen und mit ihren Ohren hören könnten, eine Erklärung, die uns lebendig und anschaulich in das innere Leben und persönliche Christentum jener Menschen hineinführte, welche sich durch Jesum Christum in eine ganz neue Welt der Gnade und Wahrheit versetzt fühlten. Joh. Müllers schönes Buch über das persönliche Christentum in den paulinischen Gemeinden faßt diese Aufgabe an. Doch will und darf ich hier nicht länger verweilen. Ich wollte nur, gewiß im Namen vieler praktischer Geistlicher, unsern vielgeschmähten Akademikern unsern Dank und unser Vertrauen aussprechen, indem ich darauf hinwies, wie wir ihren Hilfsdienst brauchen, und wie Großes wir von ihm erhoffen.

VI.

Steht es aber so, daß das Predigtamt, und zwar im ganzen Umfang seiner Funktionen, in erster Linie berufen und befähigt ist, an der Lösung der Spannung zu arbeiten, so fragt es sich weiter, wie sich diese Aufgabe nach der Eigenart der einzelnen amtlichen Funktionen differenziiert. Da kommt nun natürlich zuvörderst die Predigt selbst in Betracht. Diese ist ihrem Wesen und ihrer Aufgabe nach persönlich vermittelte Evangeliumsverkündigung, Weitergabe der göttlichen Wahrheit durch das Medium der Persönlichkeit. Sie hat also zwei konstituierende Elemente, ein subjektives, die Persönlichkeit, und ein objektives, die Wahrheit. Nach der einen Seite, ihrem subjektiven Wesen nach, trägt sie persönlichen Zeugnischarakter, nach der andern Seite, ihrer objektiven Aufgabe nach, ist sie Darbietung des Evangeliums und entsprechend dem sittlich-religiösen Gehalt des Evangeliums Darbietung dessen, was zum Leben und göttlichen Wandel dient. Genau dieses beides sucht auch der normale Zuhörer in der Predigt: persönliches Zeugnis und etwas für Herz und Leben, in beiden Beziehungen Religion, pure Religion. Nicht Erdachtes, Erklügeltes, Reflektiertes oder schulmäßig Angelerntes, sondern Unmittelbares, Selbsterlebtes, Selbsterkämpftes, Selbsterprobtes und auf der andern Seite nicht theoretische Belehrung und Kenntniserweiterung, sondern innerliche, herzmäßige Anregung, Selbstzuerlebendes, an Herz und Gewissen Erfahrbares, für Leben und Wandel Fruchtbares. Es sind nicht selten die feingebildetsten Geister, die ihrer Abneigung gegen jede intellektualistische Haltung der Predigt den deutlichsten Ausdruck geben. Nicht bloß vom Theologengezänk wollen sie verschont bleiben, sondern das Theologisieren in der Predigt überhaupt ist ihnen widerwärtig. Unlängst ist in Württemberg ein hervorragender Philologe gestorben, ein attischer Geist durch und durch, aber auch eine religiös-sittliche Persönlichkeit. Zufällig hörte ich, daß derselbe mit Vorliebe seine religiöse Erbauung in den Predigten suchte, die ein schlichter Missionar gelegentlich in einem einfachen Saale hielt. Was ihn da anzog, war offenbar die unreflektierte,

von des Gedankens Blässe nicht angekränkelte Art des Redners, seine unmittelbare Frische und Ursprünglichkeit. Somit liegt im Wesen und der Aufgabe der Predigt an und für sich keinerlei Aufforderung zum Eingehen auf theologische Fragen.

Aber durch oder vielmehr gerade deshalb ist die rechte Verwaltung des Predigtamts für die heutige kirchliche Lage von der größten Bedeutung. Je mehr die Predigt ihren rein religiösen Charakter bewahrt, desto sicherer vermeidet und überwindet sie die bestehende Spannung.

1. Persönlicher Zeugnischarakter, so sahen wir, ist das eine konstitutive Element der rechten Predigt. Den Zeugen aber kennzeichnet ein doppeltes: einmal, daß er nichts sagt, als was er weiß, erfahren, erlebt hat, und zweitens, daß er eben deshalb dessen, was er sagt, unbedingt gewiß ist. Persönliche Wahrhaftigkeit und innerliche Gewißheit müssen also auch den Prediger als Zeugen auszeichnen. Was aber wird das für die Predigt austragen, wenn sich der Prediger um diese beiden Erfordernisse bemüht?

a. Er soll also wahrhaftig sein. Das heißt nun aber nicht, er soll alles sagen was er denkt. Denn die Wahrhaftigkeit erfordert nicht, daß man alles sagt, was man denkt und weiß, sondern daß, was man sagt, wahr ist, und daß man nichts sagt, was man nicht denkt und glaubt. Aber auch so verstanden will die Förderung der Wahrhaftigkeit in der Predigt in viel tieferem Sinn verstanden und erfüllt sein, als es vielfach verlangt wird. Es ist in den letzten Jahrzehnten so manchmal von der Wahrhaftigkeit im geistlichen Amt in einer, wie ich meine, viel zu äußerlichen Weise gesprochen worden, als ob das unsere größte Gefahr wäre, daß gewisse theologische Erkenntnisse auf der Kanzel verschwiegen oder gar verleugnet würden, während das doch vielmehr das Bedenklichste ist, daß so oft in hohen Tönen und vollklingenden Phrasen gesprochen wird, die mit dem, was das Herz empfindet und das Leben ausweist, nicht übereinstimmen. Nein, die Aufgabe, selbst persönlich wahr zu sein, die Bemühung darum, daß das Herz stets bei dem ist, was der Mund sagt, daß das verkündigte Wort innerlich angeeignet und empfunden ist, in uns

Geist und Leben, persönliche Wahrheit und Kraft wird, mit einem Wort, die Aufgabe inhaltlich, existenziell wahr zu sein, ob man auf der Kanzel oder am Traualtar oder am Grabe dem Wahrheitsbedürfnis der Zuhörer zu dienen hat — diese Aufgabe ist weit schwerer als die Erfüllung der bloß formalen Forderung der Wahrhaftigkeit in Beziehung auf die Mitteilung gewisser theoretischer Erkenntnisse. Wer aber als Prediger sich so vor allem dieser substanziellen, existenziellen Wahrhaftigkeit befleißigt, der wird eben dadurch von selbst vor der Gefahr behütet, in der Predigt statt purer Religion unfruchtbare Theologie zu bieten. Es wird sich ganz von selber machen, daß er manches in Schrift und Bekenntnis, das er sich nicht innerlich aneignen und assimilieren kann, als sprödes Material auf der Seite liegen läßt. Wieviel überflüssige theologische Anstöße, wieviel unnötiges Lastenlegen auf der Jünger Hälse wird aber damit vermieden! Dabei kann es freilich geschehen, daß der Gemeinde einstweilen Wahrheitserkenntnisse vorenthalten werden, die eine reifere Erfahrung und geförderte Einsicht des Predigers auch aus diesen spröden Stoffen noch zu gewinnen vermöchte. Aber nicht blos ist das der einzig richtige Weg, auf dem der Pfarrer selbst innerlich weiterwachsen kann, sondern auch der Gemeinde ist offenbar besser gedient, wenn der Prediger eben das sagt und giebt, was und soviel ihm vom Gesamtgehalt der Wahrheit im Feuer der meditatio, oratio und tentatio flüssig geworden ist, als wenn er mit dem spröd gebliebenen Material hantiert und Worte macht, in denen weder Geist noch Leben ist.

b. An dieser Wahrhaftigkeit des Predigers hängt aber unmittelbar auch das zweite Charaktermerkmal des rechten Zeugen: die Gewißheit seines Zeugnisses, die sich von ihm aus unwillkürlich dem Hörer mitteilt. Gewißheit, Sicherheit, ja, ich möchte sagen Unfehlbarkeit muß der rechten Predigt eignen. Was der Unfehlbare in Rom sein will, aber nicht ist noch sein kann, das sollen wir als Prediger für die Gemeinde sein und können es gottlob sein, weil wir die Wahrheit haben, indem wir und je mehr wir nur Evangelium, lauteres Evangelium verkündigen, sichere, unfehlbare Zeugen einer allgenugsamen, unüberbietbaren Wahrheit.

Machen wir aber mit dieser Aufgabe wirklich Ernst, so dient das sofort wieder zur Vermeidung und Ueberwindung der bestehenden Spannung. Ich soll nichts predigen, wovon ich nicht innerlich überzeugt, dessen ich nicht religiös gewiß bin. Dadurch fällt sicher manches aus dem Rahmen der Predigt heraus, woran nach rechts oder links Anstoß genommen werden kann. Die Auferstehungskontroverse ist hierfür ein anschaulicher Beleg. Hier ist der Punkt, wo Weingarts Vorgehen einer religiösen Kritik unterliegt. „Erde zur Erde, Staub zum Staube" durfte er nicht sagen, weil er damit in Beziehung auf ein doch keinesfalls unwichtiges Stück der Ueberlieferung nicht etwa eine religiöse Gewißheit aussprach, sondern je nachdem ein historisches oder ein dogmatisches Urteil fällte. Weder das eine noch das andere aber gehört in die Predigt, jedenfalls nicht in der apodiktischen Form, wie es dort geschehen ist. Eben derselben religiösen Kritik jedoch unterliegt es, wenn umgekehrt ein orthodoxer Geistlicher, ob er wohl die Zweifel vieler seiner Zuhörer in Beziehung auf diesen Punkt der Lehre weiß oder doch wissen könnte und sollte, ebenso apodiktisch die Zustimmung zu einer bestimmten, vielleicht grobsinnlichen Auffassung von der Auferstehung des Leibes Jesu fordert. Ein gebildeter junger Mann meiner Bekanntschaft aus streng pietistischer Familie hörte vor Jahren eine Osterpredigt, in der eine solche Auffassung vorgetragen worden war. Der Geistliche war sogar soweit gegangen, daß er erklärte, wer „diesen Osterglauben" nicht teile, habe kein Heimatrecht in der christlichen Gemeinde. Verletzt, verstimmt verließ der junge Mann das Gotteshaus mit den Worten: „nun weiß ich, wo ich hingehöre". Er wäre, kirchlich erzogen und religiös zugänglich wie er war, für eine Verkündigung der Osterbotschaft, die die religiöse Linie inne gehalten hätte, wirklich dankbar und empfänglich gewesen, aber die Art, wie hier die ernsten, schweren Zweifel seines Innern nicht gelöst oder wenigstens schonend berührt, sondern einfach niedergeschlagen wurden, empfand er als eine Vergewaltigung, als Unrecht. War dieses Aergernis nötig? war es berechtigt? lag es im Grunde nicht auf derselben Linie, nur in umgekehrter Richtung, wie das in Osnabrück gegebene Aergernis? Jesus lebt und wirkt, darüber giebt

es eine unmittelbare, religiöse Gewißheit, nicht aber über das Wie seiner Auferstehung. Allerdings der einzelne wird sich auch in Beziehung auf dieses Wie mittelst dogmatischer Erwägungen oder aus historischen Gründen oder auch ohne eigene Reflexion unter dem Einfluß der Tradition seine Meinung bilden, die unter Umständen für ihn einen hohen Grad von Gewißheit erreichen kann — ich selber bekenne, daß ich persönlich weit mehr zum Glauben an eine Wiederbelebung und verklärende Verwandlung des Leibes Jesu hinneige als zur Annahme einer objektiven Vision —, aber die Gewißheit, die sich mir darüber aus irgend welchen Gründen ergiebt, ist doch offenbar ganz anderer Art, liegt in einer ganz anderen Höhenlage, viel tiefer als die religiöse Gewißheit vom Leben des Erhöhten. Darum hat die Predigt als Zeugnis, dem der Charakter religiöser Gewißheit eignen sollte, mit der Frage nach dem genaueren Wie des Auferstehungsleibes von rechtswegen nichts zu thun. — Auch für die Behandlung der Wunder in der Predigt erhalten wir hier einen bedeutsamen Wink. Recht und Pflicht der geschichtlichen Prüfung des einzelnen Wunders in Beziehung auf die Glaubwürdigkeit des Berichts ist selbstverständlich vorbehalten. Ich fasse hier nur die prinzipielle Stellungnahme zum Wunder überhaupt ins Auge: die schlechthinige Wunderleugnung auf der einen und die ebenso rückhaltlose Wunderbehauptung im Sinn einer förmlichen Durchbrechung der Naturgesetze auf der andern Seite. Nach diesen beiden Seiten hin liegt nun wiederum im Zeugnischarakter der Predigt ein wertvolles Correktiv gegenüber von Verirrungen der Predigt. Eine solche wäre es nämlich zweifellos, wenn ein liberaler Prediger generell jedes Wunder leugnete unter Berufung darauf, daß unsere moderne Naturerkenntnis die Möglichkeit des Wunders schlechterdings ausschließe. Denn damit würde er etwas behaupten, worüber es keine religiöse Gewißheit giebt, worüber er als Zeuge nichts behaupten kann. Der uns bekannte Zusammenhang der Dinge, den wir gesetzmäßig durchschauen, ist nicht die ganze Wirklichkeit, und darum kann niemand die Möglichkeit leugnen, daß Gottes allmächtiger Wille Dinge in einen realen Zusammenhang zu bringen vermag, der sich aus der Natur, d. h. aus dem uns bekannten

Zusammenhang der Dinge nicht erklären läßt[1]). Andererseits aber würde es nicht minder aus dem Rahmen der religiösen Gewißheit herausfallen und darum als Verirrung bezeichnet werden müssen, wenn umgekehrt ein orthodoxer Prediger die Wunder unbedingt als schlechthinige Durchbrechung der Naturgesetze auffassen wollte und diese seine Auffassung auf dem Glauben der Gemeinde zumutete. Gewiß, der religiöse Glaube ist unzertrennlich von der Gewißheit, „daß seinem Gott nichts zuviel ist und daß sein Vermögen kein Ziel hat“, „Gott ist ein Gott, der Wunder thut“; aber er maßt sich nicht an, in Gottes Werkstatt hineinblicken zu können und über das Wie der unbegreiflichen Ereignisse, die er Wunder nennt, ein abschließendes Urteil zu haben.

2. Wie sich aber aus der Wahrung des subjektiven Zeugnischarakters der Predigt nach der Seite der Wahrhaftigkeit und der Gewißheit von selbst eine gewisse Vermeidung und Ueberwindung der bestehenden Spannung ergiebt, so auch aus der klaren Erfassung der objektiven Aufgabe der Predigt als Darbietung des Evangeliums nach seinem religiös-sittlichen Inhalt und Charakter. Ist, was Jesus gebracht hat, nicht eine neue Lehre, sondern vielmehr ein neues Leben gewesen, so hat auch die Predigt ihrer eigentlichen Aufgabe gemäß kein lehrhaftes theoretisches Interesse, sondern sie will Leben aus Gott und in Gott zeugen. Was diesen Zweck nicht fördert, was nicht zum Leben und göttlichen Wandel dient, das darf sie nicht bloß, sondern das soll sie ruhig abseits liegen lassen. Denn es ist kein Brot für die Seele, wie Hülsmann einmal sagt: indem man das Richtige, Wahre, Belebende sagt, nährt man die Seele. Geschähe überall dies, würde nur das gepredigt, wozu die aufrichtig sich besinnende Seele ja sagen kann, was sich bewähren kann im Leben und in der Einsicht, so würde der Irrtum ausgehungert werden und von selbst verschwinden.“ In der That, über eine ganze Reihe „spekulativer und metaphysischer Lehrsätze und Dogmen z. B. betreffend Trinität, Präexistenz, Zweinaturenlehre, Satisfaktion u. s. w., welche auf das eigentlich sittlich-religiöse Leben keinen direkten Einfluß haben,

[1]) Vgl. die interessanten Ausführungen in Barth, Hauptprobleme des Lebens Jesu S. 113 ff.

welche nur mit dem Intellekt können angenommen oder abgewiesen werden, ohne daß die Gesinnung, die Herzens- und Willensrichtung des Menschen davon berührt würde" [1]), kommt so die ernste Predigt ungesucht hinweg. Scheint sich dieser Gedankengang mit der Forderung des undogmatischen Christentums, also auch der undogmatischen Predigt zu berühren, so ist das doch nicht unsre Meinung. Vielmehr, wie A. v. Salis a. a. O. S. 176 mit Recht bemerkt, nicht: „keine dogmatischen Predigten mehr", sondern „echtdogmatische Predigt" muß die Forderung lauten, d. d. „die Predigt soll nicht dem Subjektivismus des Predigers dienen zur Expektoration seiner beliebigen Einfälle, zum Besprechen beliebiger Themata u. s. w., sondern sie soll den Inhalt des Evangeliums, was sich aus der Offenbarung Gottes in Christo Jesu ergibt zur Rettung der Menschheit aus Schuld und Elend, verkündigen und zwar als unbedingte Autorität in seinem mahnenden und strafenden, wie in seinem verheißenden und tröstenden Gehalt!" „Das Evangelium soll gepredigt werden nicht als eine Lehrmeinung neben andern, aus der jeder sich etwa aneignen möge, was ihm beliebt, sondern als gewisse und alleingiltige Autorität. Es soll nicht der Glaube ans Evangelium dargestellt werden als ein Suchen nach der Wahrheit, sondern als Besitz der Wahrheit. Es darf nicht die Liebe Gottes, die Vorsehung Gottes, die ewige, jenseitige, selige Vollendung u. s. w., als offene Frage verkündigt werden, sondern als Wahrheit, die Glaubensgehorsam verlangt, vertrauensvolle Hingabe des Herzens und Lebens an Christum als den wirklichen Herrn und Meister." Aber allerdings eine gewisse Reduktion des Stoffes ergiebt sich daraus unwillkürlich. Nur, was für das sittlich-religiöse Leben von Bedeutung ist, gehört in die Predigt. Denn nur das kann auch für das christliche Glaubensleben Autorität werden. Ob nicht auch die Gemeinde für den wesentlichen Unterschied dieser Art von Predigt voll persönlichen Zeugnischarakters und voll religiös-sittlicher Abzweckung von der alten dogmatischen Predigt-

[1]) Vgl. A. v. Salis, Antistes von Basel, in den Verhandlungen der schweizerischen Predigergesellschaft von Aarau 1890, Protokoll S. 175: „welche berechtigten Forderungen nach Form und Inhalt stellt die moderne Zeit an die Predigt?"

weise ein feines Gefühl hat? Ich glaube doch, wenn sie es auch mehr instinktiv fühlt als klar erkennt. Und schließlich kann sich doch ein Geistlicher kein besseres Lob für seine Predigt wünschen, als das einmal ein württembergischer Pietist einem unserer verehrtesten theologischen Lehrer als damaligem Diakonus ausgestellt hat: „Herr Helfer, das merken wir wohl, Sie sagen manches in der Predigt nicht, was wir sonst zu hören gewöhnt sind, aber das merken wir auch, was Sie sagen, das glauben Sie, damit ist Ihnen Ernst."

VII.

Der Beitrag, den eine solche rein religiösen Charakter tragende Predigt für die Lösung der gegenwärtigen Spannung leistet, ist nun allerdings, so wichtig und wertvoll er ist, mehr nur ein mittelbarer, genauer: er besteht darin, daß diese Art Predigt über die Spannung hinaushebt, auf einen höheren Standort führt jenseits von Pfarrers- und Gemeindetheologie. Aber die Sache ist damit nicht erledigt. Es fragt sich immer noch, ob nicht unbeschadet des prinzipiellen Vorrangs des Religiösen auch das Theologische in der Predigt eine Stätte finden darf. Unsere These VII sagt darüber zunächst: Die Forderung unbedingter Vermeidung alles Theologischen auf der Kanzel ist weder seitens des Geistlichen durchführbar noch in der Rücksicht auf die Gemeinde begründet.

1. Die Forderung ist seitens des Geistlichen undurchführbar. In Nr. 17 u. 18 der Christlichen Welt Jahrg. 1900 erschien von D. Sulze ein beachtenswerter Artikel über die Frage: Muß der theologische Kampf in der Kirche fortgehen? Sulze's These lautet: Die Theologie ist von der Gemeinde gänzlich fernzuhalten; ihr sind nichts als religiöse Erfahrungen zu bieten. Ich glaube es voll und ganz zu würdigen und möchte es ebenfalls erreichen, was Sulze anstrebt. Aber ich kann mir nicht recht denken, wie sich diese Forderung Sulze's in der Praxis durchführen lassen soll, bezw. kann ich mir seine These nur erklären, wenn ich annehme, daß er Theologie in

engerem Sinne faßt und, worauf der persönliche Ausgangspunkt des Artikels hinweist, Spekulationen von der Art im Auge hat, wie sie dem philosophischen Theismus seines Lehrers Weiße eigneten. Derartiges läßt sich freilich unschwer von der Predigt ferne halten, aber um solches handelt es sich doch in Wahrheit unter den gegenwärtigen Verhältnissen nicht, vielmehr darum, ob der theologisch gebildete Pfarrer nicht von den gesicherten Ergebnissen der heutigen geschichtlichen Theologie der Gemeinde etwas mitteilen soll und darf, ob er nicht unter Umständen auch berechtigt ist, selbstverständlich in taktvoller Weise, vor der Gemeinde an der Ueberlieferung Kritik zu üben, und da meine ich nun, Sulze's These in ihrer Allgemeinheit enthalte *eine seitens des Geistlichen weder subjektiv noch objektiv zu erfüllende Forderung.*

a. Ich glaube gern, daß es einem Prediger und Seelsorger von der Begabung und Erfahrung Sulze's nicht schwer fällt, den Rahmen einer Predigt mit lebendigem, religiösem, erfahrungsmäßigem Inhalt zu füllen, ohne sich nach theologischem Füllmaterial umzusehen. Aber ich stelle mir einen jungen Kandidaten oder einen kaum ins Amt getretenen jüngeren Pfarrer vor. Der soll auch predigen. Was aber soll er predigen? Pure Religion, lauter religiöse Erfahrung. Aber diese ist vielleicht nah bei einander, und doch muß er predigen, sogar eine halbe Stunde lang. Wo nimmt er nun den Stoff her? Mangels eigener Erfahrung und inneren Lebens muß die Tradition herhalten, und wenn er nicht ziemlich viel moralische Kraft besitzt und aufwendet, so gerät er in ausgefahrene Geleise, unter die Herrschaft der religiösen Phrase und wird ein geistlicher Routinier. Und was predigt er dann? — nicht auch eine Theologie? Ja, am Ende eine recht schlechte, abgelebte und abgestandene Theologie. Wär's da nicht besser man erlaubte dem jungen Geistlichen die Theologie zu predigen, die er gelernt hat, mit der ihn vom Studium her ein lebendiges persönliches Interesse verbindet? Wäre dabei gerade heute die Gefahr besonders groß? Giebt es doch zur Zeit keine Richtung in der Theologie, die nicht irgendwie den geschichtlichen Christus in den Mittelpunkt stellte. Wo aber das geschieht, wo der objektive

Grund, aus dem alle wahre Glaubenserkenntnis erwächst, so nachdrücklich betont wird, da ist nicht bloß unerschöpflicher Stoff für die Predigt vorhanden, sondern da ist auch eine gewisse Bürgschaft dafür gegeben, daß den jugendlichen Prediger sein theologischer Standpunkt in keinen unheilbaren Konflikt mit dem christlichen Gemeindeglauben bringen wird [1]). — Aber auch der ältere Pfarrer hat gerade im Interesse der Predigt allen Grund, die lebendige Fühlung mit der Theologie zu pflegen und zu behaupten. Wer wissenschaftlich nicht weiter arbeitet, ist einigermaßen in Gefahr, in seiner Predigt zu verarmen, so wenig geleugnet werden soll, daß es hervorragende Prediger giebt, denen die Fülle der praktischen Berufsaufgaben fortschreitendes theologisches Studium fast zur Unmöglichkeit macht. Die unmittelbare Berührung mit dem Leben in einer ausgebreiteten Seelsorge aber kann mindestens die Anregung des Studiums ersetzen. Dennoch werden gerade solche geistvolle Männer den Mangel an Zeit und Gelegenheit zur Fortsetzung des Studiums in der Regel doppelt schmerzlich empfinden. Der Segen ernster theologischer Weiterarbeit für das praktische Berufsleben im allgemeinen und für die Predigt im besonderen ist doch unverkennbar. Manche mögen in folgender persönlicher Erfahrung die eigene geschildert finden. Dasjenige Buch, das auf meine theologische Entwicklung am tiefsten eingewirkt hat, war Herrmanns „Verkehr des Christen mit Gott“. Ich war durch eigene Lektüre Luthers für dasselbe wie prädisponiert, daß ich es fast in einem Atem durchlas. Es war mir in manchen Partien wie eine Offenbarung, ein Aufleuchten dessen, was ahnungsvoll in mir schlummerte. Sofort — ich konnte nicht anders — predigte ich danach. Eine Predigt über Petri Fall und Buße in der Passionszeit 1887 war ganz das Echo der durch das Buch in mir angeregten Gedanken. Wenige Tage darauf bat mich eine

[1]) Wiederholt haben mir ältere, ehrwürdige Pietisten, mit denen ich gerne Fühlung suche und pflege, schon vor Jahren bezeugt, daß sie durchaus nicht den Eindruck haben, daß der heutige theologische Nachwuchs in der Predigt hinter dem früherer Zeiten zurückstehe, im Gegenteil nehmen sie oft bei den Jungen eine besondere Wärme und Herzlichkeit, namentlich das Bemühen wahr, Christum lebendig zu verkündigen und ins Zentrum zu stellen.

unbekannte Zuhörerin aus Genf brieflich um die Predigt, von der sie besonderen Segen gehabt habe. War es unrecht, daß ich das, was mir selbst als Christen und Theologen eine innere Hebung und Förderung war, gleich an den Mann zu bringen suchte? Kurz darauf gab ich das Buch einem älteren, inzwischen heimgegangenen Kollegen zum Lesen, auf den dasselbe eine ähnlich befreiende Wirkung ausübte. „Hätte ich" — sagte mir derselbe, der in seiner Jugend unter dem Einfluß rheinischer Erweckungskreise gestanden war — „hätte ich in meinen jungen Jahren dies Buch gehabt, ich hätte innerlich aufgejauchzt." Auch er predigte — eine Predigt über die Wiedergeburt bot ihm Gelegenheit dazu — die ihm aufgegangene neue Erkenntnis. Dagegen schrieb mir etwas später ein Schweizer Pfarrer, dem ich ebenfalls das Buch empfohlen und geliehen hatte: „wenn ich nicht wüßte, daß Sie einen lebendigen Hohenpriester kennen, so könnten Sie mich dauern, daß Sie mit dem Buche einverstanden sind." Dem schien also eitel Gefahr, was mir Gewinn däuchte. Aber wäre es meinerseits richtig gewesen, wenn ich gedacht hätte: nein, das ist Theologie, das darfst du nicht vor die Gemeinde bringen, jedenfalls jetzt noch nicht, ehe du es genauer geprüft und erprobt hast? So läßt sich überhaupt Glaube und Theologie nicht scheiden, daß das Gebiet beider scharf und sicher abzugrenzen wäre. Kurz, es ist unmöglich, daß der rechte Prediger, der Zeuge ist, der sich auch in der Predigt darlebt, seinen theologischen Standpunkt je wirklich verleugnen könnte.

b. Zu diesem subjektiven kommt aber noch ein objektiver Grund für die Undurchführbarkeit der Sulze'schen Forderung. Die Predigt hat, so wie es nun einmal ist und vorderhand auch bleiben wird, einen gegebenen Stoff. Der Prediger predigt nicht sich selbst und sein christliches Bewußtsein, sondern Gottes Wort und Evangelium in der geschichtlich gegebenen Form des Herrn- oder Apostelworts[1]. Viele haben sogar innerhalb des Schrift-

[1] Auf denselben Gesichtspunkt hat wenige Tage nach diesen Ausführungen in Durlach, unabhängig davon, Arnold Köster in Nr. 24 der Christl. Welt 1900 S. 555 gleichfalls in der Auseinandersetzung mit Sulze aufmerksam gemacht.

worts nicht einmal die Freiheit der Textwahl, sondern stehen unter dem Perikopenzwang. Aus diesem gegebenen Stoff will also die Predigt herausgenommen, herausdestilliert sein. Denn bloße Exegese ist keine Predigt, so wenig als ein Sammelsurium von Schriftstellen. Wird nun nicht wiederum der theologische Standpunkt des Predigers unvermeidlich zum Ausdruck kommen, vorausgesetzt, daß der Prediger Zeuge ist und also das, was ihm persönlich zur Erhellung des Schriftwortes dient, auch auf die Gestaltung seiner Predigt einwirken läßt. Hiefür ein signifikantes Beispiel. Wir haben in Württemberg als besondere Sonntagsperikope den ersten Teil des Prologs von Johannes Joh. 1, 1—13 (V. 14—18 ist Weihnachtsfestperikope). Ueber diesen Abschnitt predigt nun ein Anhänger der alten und einer der neueren Theologie. Der erstere wird es kaum unterlassen, die Stelle als locus classicus für seine orthodoxe, innertrinitarische Christologie zu verwerten, indem er das Bibelwort dem Inspirationsdogma gemäß als göttliche Kundmachung einer bestimmten Lehre von der Person Jesu Christi wertet und benutzt. Der andere, dem das „Von-unten-anheben" Luthers wichtig geworden ist oder der mit Robertson denkt: „Der Glaube an Christi menschlichen Charakter muß vorausgehen, wenn man an seinen göttlichen Ursprung glauben soll", wird bei persönlich vielleicht gleich warmer Herzensstellung zu Christus diese Perikope ganz anders behandeln. Er wird auch von dem hohen Prädikate ausgehen, das hier Jesu beigelegt ist, wird dann aber etwa weiter ausführen, wie der Verfasser des Evangeliums für die Schätzung der religiösen Bedeutung Jesu aus dem Begriffsmaterial der damaligen Zeit- und Weltbildung den Begriff des Logos gewählt habe, um in demselben als in dem ihm am tauglichsten erscheinenden Gefäß einen Inhalt zu fassen, der größer ist als unser Herz und alle unsere Gedanken von ihm, und von der irdischen Erscheinung Jesu ausgehend wird er zeigen, wie sich der Jünger Glaube an Christus zu dieser Höhe, zu dieser Erkenntnis der Weltstellung Christi erhoben hat. In dieser Predigt aber ist wiederum Theologie, eine ganz bestimmte Auffassung von der Schrift und eine ganz bestimmte Stellungnahme zum christologischen Dogma enthalten. Aber kann wohl ein moderner Theo-

loge anders über diese Perikope predigen, die ihm vorgeschrieben ist, vorausgesetzt, daß er dem Text und seiner theologischen Ueberzeugung gerecht werden will? So ist also die Forderung der Vermeidung alles Theologischen in der Predigt seitens des Geistlichen selbst subjektiv und objektiv unerfüllbar.

2. Aber sie ist auch nicht in der schuldigen Rücksicht auf die Gemeinde begründet. Das ist freilich, wie schon oben bemerkt, unleugbar: normaler Weise sucht die Gemeinde in der Predigt keine theologische Aussprache. Die große Mehrzahl der Zuhörer, die wirklich etwas suchen, kommen mit anderen Erwartungen und Bedürfnissen ins Gotteshaus. Unsere intellektuellen Nöte bedrücken sie nicht, und unsere theologischen Differenzen sind ihnen herzlich gleichgiltig. Wegen der Mehrzahl unserer Kirchgänger könnten wir getrost alles Theologisieren lassen, und für gewöhnlich soll es darum auch aus dem Spiel bleiben. Aber eine Minderheit, ja allem nach eine wachsende Minderheit, ist doch vorhanden, die ausgesprochene Erkenntnisbedürfnisse hat, und wenn der Pfarrer das weiß, so ist seine Predigt nicht aktuell, wenn er nicht je und je, wie es etwa der Text oder besondere Vorkommnisse nahelegen, auf diese Rücksicht nimmt. Die anderen, die theologische Fragen und Bedenken weniger berühren und anfechten, dürfen daran umsoweniger Anstoß nehmen, als sonst ihrem sogenannten Erbauungsbedürfnis vollauf Rechnung getragen wird. Ja, heutzutage wird die rechte Hirtentreue manchen Pfarrer, zumal in Industriegemeinden, geradezu nötigen, in der Predigt ausdrücklich auf die Glaubenszweifel und Verstandesbedenken einzugehen, von denen Hunderte angefochten und umgetrieben werden, die doch auch zu seiner Herde gehören, und deren Seelen dem Erzhirten genau so teuer sind wie die rechtgläubigsten Kirchgänger und die eifrigsten Gemeinschaftsleute. Es kommt hinzu, daß, wenn einmal solche Fragen und Zweifel aufwachen, wie es unvermeidlich ist in unserer Zeit breitester Oeffentlichkeit, das erwachte Erkenntnisbedürfnis anderswo seine Befriedigung sucht, wenn es dieselbe nicht in der Kirche findet. Sollen, dürfen wir aber Tausende aus trüben und trübsten Wassern trinken lassen, während wir ihren Durst an klarer Quelle löschen könnten?

3. Also die Rücksicht auf die Gemeinde verbietet so wenig jegliches Eingehen auf theologische Fragen, daß dieselbe vielmehr unter Umständen ein solches fordert, und dann darf unter gewissen Cautelen auch die kritische Stellung zu Schrift und Dogma unbedenklich zur Aussprache kommen. Allerdings wird die Kanzel im allgemeinen nicht der richtige Ort sein, wo kritische Resultate mitzuteilen sind, doch „wird als Norm für die Predigt dienen dürfen, daß sie nichts sage, was der Prediger nicht theologisch, kritisch vor sich selbst verantworten kann" (v. Salis a. a. O. S. 168). Andererseits darf, „wer heute das Evangelium predigen will, die moderne Methode der Natur- und Geschichtswissenschaft nicht ignorieren oder als Unglauben und Rationalismus verdammen. Ihre Resultate sind als Wahrheit so evident auf allen Gebieten der empirischen Beobachtung, daß wir alle ohne Ausnahme sie anerkennen und uns darnach richten. Wir haben darum kein Recht, die Anwendung dieser Art von Kritik auf alles, auch auf das, was wir predigen, zu wehren"[1]). Und wenn es nun durch den religiösen Zweck der Wahrheitsverkündigung selbst gefordert ist, insbesondere wenn es sich um wichtige, religiös bedeutsame Fragen handelt, sollte auch der Widerspruch gegen die traditionalistische Anschauung, natürlich maß- und taktvoll, mit aller Schonung und Rücksichtnahme, aber doch unverhüllt, ohne Hörner und Zähne zum Ausdruck kommen dürfen. Zwei Beispiele, das eine der Kritik am Dogma, das andere der Schriftkritik entnommen, mögen das Gesagte erläutern. Bekannt ist Robertsons gewaltige Predigt vom stellvertretenden Opfer Christi. Er wendet sich darin scharf gegen die Vorstellung, als ob Gottes Zorn ein blutiges Opfer verlangt habe, je unschuldiger, desto besser. Er nennt diese Meinung heidnisch, brahminisch, ein ungerechtes Auskunftsmittel[2]). Die Predigt hat Anfechtung erfahren, aber das Recht der aus-

[1]) Nicht ohne Schuld der kritischen Wissenschaft bezw. ihrer Vertreter hat das unschuldige Wort Kritik = Prüfung einen üblen Nebensinn bekommen, der es viele ganz vergessen läßt, daß grundsätzlich die Tendenz jeder richtigen Kritik positiv ist, Prüfung, Untersuchung zur Feststellung dessen, was echt, wahr und gewiß ist.

[2]) Vgl. Robertson, Lebensbild in Briefen, 2. Aufl. S. 172.

gesprochenen Kritik an dieser krassen Satisfaktionslehre ist unbestreitbar, und einem Mann von dem heiligen Eifer Robertsons standen auch so scharfe Worte wohl an. Ohne damals diese Ausführungen Robertsons zu kennen, erlaubte auch ich mir vor Jahren einmal in einer Passionspredigt über Joh. 1, 29 eine solche ausdrückliche Abweisung der Lehre, als ob der Opfertod Christi um Gottes willen zur Versöhnung seines Zornes oder zur Befriedigung seiner Strafgerechtigkeit nötig gewesen sei, vielmehr ruhe sein Heilswert für uns und damit auch für Gott darin, daß er wie kein anderes Mittel Buße und Glaube wirke. Eine kritische Zuhörerin, für deren durchaus nicht immer zustimmendes, aber immer religiös feinfühliges Urteil ich stets sehr dankbar war, sagte mir nachher, nun habe sie auch einmal eine Predigt über den Opfertod Christi gehört, die ihr religiöses Empfinden nicht verletzt habe. Freilich erzählte mir kurz darauf ein Theologe, daß eine andere Zuhörerin wegen eben dieser Predigt und zwar speziell wegen dieses Passus mich bei ihm verklagt habe. Aber ich hatte keinen Grund, es mich reuen zu lassen, daß ich die Abweichung vom kirchlichen Dogma mit deutlichen Worten ausgesprochen hatte. — Ein Beispiel, wo Schriftkritik wohl angebracht ist und es sich auch wirklich empfiehlt, sie auszusprechen, bietet mir die Eschatologie, genauer die Aussprüche über die Nähe der Parusie. Wieviel gerade unsern bibellesenden Christen die Worte Jesu zu schaffen machen, worin er seine Wiederkunft noch für das lebende Geschlecht seiner Zeitgenossen ankündigt, ist bekannt. Es beirrt mich persönlich nicht, wenn Jesu Wissen in diesem Punkt ein beschränktes gewesen sein sollte, doch halte ich es noch nicht für ausgemacht, daß nicht auch eine irrige Auffassung der Jesuworte seitens der Jünger bezw. der Evangelisten vorliegt. Ich würde also, wenn ich über eine solche Stelle zu predigen hätte — bei uns in Württemberg sind aus Matth. 24 nicht weniger als vier Perikopen genommen, drei sogar an drei aufeinander folgenden Sonntagen — unter Umständen unbedenklich sagen, hier wissen wir nicht mehr genau, wie und in welchem genauen Zusammenhang Jesus im einzelnen diese Worte gesprochen hat. Aber in beiden Fällen — dort bei der Satisfaktionslehre wie hier bei diesem Stück der Eschatologie — ist eben

ein wirkliches religiöses Interesse im Spiel, das die offene kritische Aussprache rechtfertigt.

Eine weitere Kautele ist, daß in den Verhältnissen der Gemeinde neben einer klar erkenntlichen Aufforderung die Bedingungen des Verständnisses gegeben sind. Ohne deutliche Aufforderung, vielleicht müßte ich noch mehr sagen, ohne zwingende Not sollten in Zeiten von der Nervosität der unsrigen derartige kritische Auseinandersetzungen vermieden werden, aber es giebt eben solche Notfälle, dringendste Aufforderungen. Ein Beispiel ist der biblische Schöpfungsbericht, vergl. D. Rade's Vortrag auf dem Ev. soz. Kongreß in Leipzig über die religiös-sittliche Gedankenwelt der Industriearbeiter. Wer wirklich unsere industrielle Arbeiterschaft kennt, der weiß, wie viele Zweifel sich zumeist an die biblischen Ueberlieferungen von der Entstehung der Welt und den Anfängen der Menschheit knüpfen, Zweifel, die unter dem Einflusse der herkömmlichen Auffassung der Schrift sich über den ganzen christlichen Vorstellungskreis ausdehnen und das Wesentliche mit dem Unwesentlichen bedrohen. Es wird sich ja freilich nicht überall leicht Gelegenheit finden, derlei Stücke in der Predigt zu behandeln, vor allem da nicht, wo der Perikopenzwang das Alte Testament von der Predigt ausschließt. Auch möchte sichs fragen, ob überhaupt hiefür die Predigt der richtige Ort ist, ob nicht für die Behandlung derartiger Fragen prinzipiell die Vortragsform zu wählen ist, da doch eine solche Predigt unwillkürlich zum Vortrag würde, oder, wenn die übliche Predigtform gewahrt bleibt, die Absicht schwerlich erreicht würde. Aber freilich, wenn schließlich die Predigt der einzige Ort wäre, wo die der Aufklärung bedürftigen Kreise erreicht werden könnten, wäre auch gegen die Besprechung solcher Fragen im Gemeindegottesdienst nichts einzuwenden. Immerhin ist der Versuch von Loofs der im Universitätsgottesdienst in Halle die Schöpfungsgeschichte, den Sündenfall und den Turmbau zu Babel behandelt hat[1]), äußerst lehrreich und beachtenswert. Aber allerdings, er zeigt auch, wie neben der deutlichen Aufforderung die Bedingungen des Verständnisses gegeben sein müssen, wenn nicht mehr geschadet als

[1]) Siehe Heft der Christl. Welt Nr. 39.

genützt werden soll. Eine Universitätsgemeinde ist weder eine Land- noch eine Durchschnitts-Stadtgemeinde. Auch das weist darauf hin, daß für die Beantwortung solcher Fragen und Umstände entschieden die Vortragsform bevorzugt werden sollte, wo abgesehen von der sonstigen größeren Bewegungsfreiheit mehr Zeit zur Verfügung steht und die nötigen Bedingungen des Verständnisses erst geschaffen werden können.

Ein anderer Anlaß, wo in den Verhältnissen für den Prediger die unzweideutige Aufforderung zum Eingehen auf theologische kontroverse Punkte liegen kann, wäre etwa der Fall einer weite Gemeindekreise beschäftigenden öffentlichen Diskussion über solche Fragen. So war es vor 7 Jahren bei uns in Württemberg, wo der damalige Oberhofprediger Prälat Schmid die damaligen Apostolikumsverhandlungen zum Anlaß nahm, in der Weihnachtspredigt das „geboren aus Maria, der Jungfrau" religiös zu beleuchten, in konservativem Sinn, mit würdigen und versöhnlichen Worten. So wäre heuer an Ostern in Hannover der Anlaß, ja je nachdem die Pflicht vorgelegen, die Auferstehungskontroverse zum Ausgangspunkt zu nehmen und der von rechts- und linksher verwirrten Gemeinde zu einem fruchtbaren religiösen Verständnis in dem schwebenden Streit zu verhelfen. Von wie vielen orthodoxen Kanzeln aus mag auf die Sache Bezug genommen worden sein, ich glaube gerne oft in Treuen und gutem Glauben, aber wie manchmal auch recht unzart und ungeschickt, wenn nicht verletzend. Umgekehrt mag anderen liberalen Geistlichen die Versuchung näher gelegen sein, — vestigia terrent! — dem heiklen Thema lieber aus dem Weg zu gehen. Und doch wie notwendig wäre schon um ihres Ansehens, noch mehr aber um der Wahrhaftigkeit willen ein Bekenntnis, eine offene Aussprache gewesen, wie dankbar und empfänglich auch manches Gemeindeglied für eine wirklich über den bösen Streit hinaus zu wahrem Frieden führende und religiöse Förderung bietende Aufklärung! Wie hätte das geschehen können, ohne daß Konsistorium und Kirchenzeitungen dem Geistlichen etwas hätten anhaben können, mehr noch, ohne wirkliches Aergernis, vielmehr zum Segen und Gewinn für die Gemeinde? Es sei gestattet, die Antwort auf diese

Frage durch die Skizzierung einer Osterpredigt zu geben, die sich in einer äußerst interessanten kleinen Sammlung nachgelassener Predigten eines jungen früh verstorbenen französischen Geistlichen, Eugéne Massebieau[1]), findet.

Text: Röm. 12,12. Seid fröhlich in Hoffnung.

Man kann nicht leugnen, daß sich in den verschiedenen Berichten über die Auferstehung Jesu eine gewisse Unordnung, ja Widersprüche finden. Das ist nicht verwunderlich. Schon bei Ereignissen des alltäglichen Lebens weichen oft die Berichte der Augenzeugen von einander ab. Handelt es sich aber um Vorkommnisse, die etwas Ueberraschendes, Frappantes haben, so gehen die Berichte in der Regel noch weiter auseinander. Die Verwunderung und die Einbildungskraft thun von dem ihrigen dazu. Wieviel mehr, wenn es sich um ein Ereignis handelt, einzig in seiner Art, das über alles Verstehen und Begreifen geht und die Einbildungskraft im höchsten Grade erregt? . . . . . . Das Mehr oder Weniger von Glaube, Phantasie, Freude, Herzensreinheit, das jedem Zeugen eigen ist, wird sich auch in seinem Zeugnis wiederspiegeln. Dazu die Ueberlieferung von Mund zu Mund, von Schrift zu Schrift. Nein, die Widersprüche haben nichts Befremdliches. Verdächtig wäre vielmehr die vollkommene Uebereinstimmung aller Zeugen in allen Einzelheiten.

Andererseits wäre es übereilt und unbillig, diese Widersprüche als einen Beweis gegen die Thatsächlichkeit des Ereignisses zu betrachten. Allerdings, das N. T. sagt uns nichts Bestimmtes darüber, wie sich die Auferstehung vollzogen, in welcher Gestalt sich Jesus seinen Jüngern geoffenbart, welcher Art sein Leben jenseits des Grabes gewesen. Aber angesichts der geschichtlichen Zeugnisse scheitern doch alle Versuche, die Wirklichkeit der Thatsache selbst zu leugnen, der unerklärlichen, geheimnisvollen, aber realen Thatsache, daß Jesus nach seinem Tode in einer neuen Lebens-

[1]) Sermons per Eugène Massebieau, Paris, Fischbacher 1889, S. 157 ff. Der Verfasser, der vor vollendetem 26. Lebensjahr starb, war Geistlicher in Nimes. Er hatte es sich nicht nehmen lassen, in das geistliche Amt zu treten, obwohl man ihn nicht im Zweifel darüber ließ, daß es bei seiner angegriffenen Gesundheit sein früher Tod sein würde. In der That starb er nach wenigen Monaten. Die wenigen Predigten (14), die er gehalten, gab E. Schulz nach seinem Tod heraus. Dieselben lassen deutlich den Jünger der modernen Theologie erkennen. Er ist so skrupulös in der Wahrung seines kritischen Standpunkts, daß er z. B. geflissentlich die Namen der Evangelisten vermeidet und dafür lieber der 1., 2., 3., 4. Evangelist sagt. Andererseits aber atmen diese Predigten eine religiöse Innigkeit, Kraft und Reife, die sich, wie der Herausgeber mit Recht sagt, nur daraus erklärt, „daß er viel gelitten hatte, und daß seine Geduld im Leiden sein ganzes Werk in ihm hatte vollführen lassen.“ Eine dieser Predigten, weit nicht die bedeutendste, ist die im folgenden skizzierte.

gestalt unmittelbaren, persönlichen Verkehr mit seinen Jüngern gehabt hat.

Indessen will diese Thatsache nicht bloß konstatiert, sondern nach ihrem religiösen Wert, nach ihrer Bedeutung für die Entwickelung des christlichen Lebens gewürdigt sein .... Lassen wir alle dogmatischen Fragen und philosophischen Erwägungen bei Seite! Achten wir einfach auf die Geschichte und befragen das religiöse Bewußtsein! Das Mindeste, das die Gewißheit der Verherrlichung Jesu dem christlichen Bewußtsein gegeben hat, das ist das fröhliche Wirken (la joie dans l'activité), der freudige Glaube (l'allégresse dans la foi), mit einem Wort die Hoffnung. Indem sie dies dem religiösen Bewußtsein gab, machte sie das Christentum erst lebens-, widerstands- und ausbreitungsfähig. Wenn die Substanz des christlichen Glaubens schon durch die Predigt, durch das Leben und Sterben Jesu gebildet war, so ist die Gewißheit von der Verherrlichung des Meisters die Seele gewesen, welche sich diesem Körper mitteilte, daß er leben, sich regen, wirken konnte.

Man verstehe mich wohl. Ich sage nicht: die Auferstehung Jesu sei das Prinzip des christlichen Glaubens. Das stimmte weder mit der Geschichte noch mit dem Zeugnis der Erfahrung überein. Der Glaube war schon zu Lebzeiten Jesu vorhanden, ein in die Herzen der Jünger gesenkter Keim .... Er hängt nicht vom Glauben an ein Wunder ab, sondern ist frei und stützt sich unmittelbar auf Gott. Was zu ihm führt, und was in ihm erhält, sind nicht Wunder und Zeichen, sondern Bekehrung des Willens zu Gott, Demut vor Gott und tägliche Sammlung im Gebet. Das alles aber kommt uns von Christus, dem lebenden, handelnden, lehrenden Christus. — Ich behaupte noch weniger, daß die Auferstehung das Prinzip der christlichen Liebe sei. Ihre Quellen fließen aus jeder seiner Liebesthaten, vor allem aus dem Liebesopfer seines Todes. Um die Brüder zu lieben, Kranke zu pflegen 2c., bedarf es nicht der Dogmen und Mirakel, sondern nur der lebendigen, persönlichen Fühlung mit Christus, dem handelnden, leidenden, sterbenden Christus.

Wenn aber der Glaube begründet war und die Liebe erweckt, was fehlte noch? Dieser Glaube mußte erst fähig werden zu leben, diese Liebe fähig zu handeln.

Es folgt eine anschauliche Schilderung einerseits der Stimmung der Jünger unter dem Eindruck des Todes Jesu und andererseits des trost- und hoffnungslosen geistigen Zustands der Welt, in der sie wirken sollten, und darauf die Frage:

Was wäre geschehen, wenn Christus am Kreuz geendet hätte? was wäre aus dem Christentum geworden? Im besten Fall eine Religion ohne Freudigkeit und darum auch ohne Kraft, eine Religion, die vielleicht entmutigte Herzen angezogen, aber ungetröstet gelassen hätte, die Religion eines ascetischen Mysticismus, wenn es nicht, was wahrscheinlicher, an Anämie, an geistiger Blutarmut gestorben wäre. Eine Religion gründet sich nicht auf Blut und

Thränen. Thränen und Blut lassen wohl diese göttliche Pflanze im Herzen keimen, nicht aber aufblühen und sich entfalten zu einer Blume des Lichts .... Kurz: es bedurfte eines Freudenstrahls, der in der Jünger Herzen fiel, eines Hoffnungsfunkens, der die glühende Flamme in ihnen anzündete, eines Geisteshauchs, der sie der Erde entrückte und mit himmlischer Zuversicht erfüllte. Das aber war's, was die Auferstehung ihnen gab. Ihr auferstandener Meister in der Herrlichkeit des Sohnes Gottes machte ihre Herzen getrost, ihren Glauben stark, ihre Hoffnung unbesieglich. Und fortan sind sie diese starken Männer, ausgerüstet mit der nötigen Kraft zu dem ihnen befohlenen Werk, Männer des Worts und Männer der That, Leute, die etwas begründen konnten von ewiger Dauer. Denn sie waren fröhlich in Hoffnung. Siehe da Ostern, das Fest der Freude, das Fest der Hoffnung, das Herz wird weit und das Auge blickt in den offenen Himmel.

Nun die Anwendung zuerst auf den einzelnen, dessen Frömmigkeit nur dann gesund und fruchtbar ist, wenn der göttliche Hauch der Hoffnungsfreudigkeit sie belebt, und dann auf unser ganzes heutiges Geschlecht, das Geschlecht der Dekadence, des „Fin de siècle" dessen Skeptizismus, Trost- und Hoffnungslosigkeit mit tiefem psychologischen Verständnis ergreifend geschildert wird, und endlich der ermahnende Schluß, dessen hinreißender Kraft die Verkürzung und Verdeutschung keinen Eintrag thun möge. Er folge im Original:

Oui combien n'y a-t-il pas de tristesse autour de nous; tristesse de la pensée et tristesse de l'imagination. Elle aurait besoin, cette génération malade, qu'un nouveau Christ vînt l'arracher en personne, à cette dépression morale, à ce découragement qui énerve ou qui abrutit (verroht, vertiert). Mais de nouveau Christ, il n'y en aura pas. C'est nous qui avons pris sa place, qui continuons sa charge, nous ses héritiers, nous ses frères, nous qui vivons de son esprit, nous qui sommes suivant la parole de l'apôtre, le corps de Christ et ses membres, chacun pour notre part. C'est à nous, dépositaires de l'espérance joyeuse, c'est à nous de faire espérer, d'être le levain qui fait lever toute la pâte. C'est la responsabilité qui incombe à chacun de nous. Au milieu de ce monde triste, il faut que notre foi soit joyeuse, il faut que notre piété soit transparente, lumineuse, vibrante pour être un appel qui soit entendu, pour être un signal qui attire. Il faut qu'elle sonne, joyeuse comme une cloche de fête et qu'elle étincelle, brillante comme une étoile. Oh! La merveilleuse force d'attraction qui est dans la joie! gardons-nous de nous en priver; gardons-nous de laisser par ses jours mauvais notre christianisme s'attrister et s'obscurcir. Mais précisement parceque les temps sont mauvais et les jours sombres, parcequ'il est

besoin de beaucoup de lumière, pour vous, pour votre patrie, pour votre Eglise, soyez joyeux dans l'espérance! Amen!

Die kurze Skizze ist nicht imstande, den vollen Eindruck der ausgeführten Predigt wiederzugeben, aber niemand wird leugnen können, daß es dem jugendlichen Prediger in überraschender Weise gelungen ist, nicht bloß seine theologische Ueberzeugung freimütig zum Ausdruck zu bringen, sondern zugleich mit Hilfe derselben dem Erbauungsbedürfnis der Gemeinde in hervorragendem Maße zu dienen. Ob ein besonderer Anlaß für den Prediger vorlag, der Predigt diese ausgeprägte theologische Haltung zu geben, weiß ich nicht, aber daß diese Ausführungen auf manches fragende, zweifelnde Gemüt eine wahrhaft befreiende Wirkung ausüben konnten und mochten, wird sich nicht bestreiten lassen. Meiner siebten These dient diese Predigt jedenfalls zu anschaulicher Illustration. Unverhüllt tritt der theologische Standpunkt des Predigers zutage, seine litterarkritische Stellung zu den biblischen Berichten, seine dogmatische Stellung, wornach der eigentliche Grund des Glaubens, die Substanz der Wahrheit, in der Offenbarung Gottes in dem auf Erden wandelnden Jesu gegeben ist, die Auferstehung dagegen die That Gottes ist, welche dem durch den geschichtlichen Christus schon begründeten und inhaltlich bestimmten Glauben nur gleichsam die belebende Seele einhaucht. Das Wie der neuen Lebensgestalt des Auferstandenen bleibt dahingestellt. Ein Vertreter der wahrhaftigen leiblichen Auferstehung Christi, wie ein Anhänger der objektiven Visionshypothese, kann seine besondere Auffassung in den Worten des Predigers wiederfinden, keiner wird sich durch die Ausführungen desselben verletzt, zurückgestoßen, vergewaltigt fühlen. Die ganze theologische Aussprache ist so gar nicht Selbstzweck, sondern dient ausschließlich dem religiösen Zweck der Rede. Auch die Bedingungen des Verständnisses sind gegeben — man möge dabei im Auge behalten, daß der französische Protestantismus im allgemeinen seiner Bildungsstufe nach eine gewisse geistige Elite innerhalb der Nation darstellt. Endlich aber ist die Persönlichkeit des Predigers und die ganze Haltung der Predigt vom ersten bis zum letzten Wort so religiös durchhaucht, so im besten Sinn positiv, fördernd, aufbauend, daß ein berechtigter

Anstoß wirklich ausgeschlossen ist. So müßten wir es lernen, an solchen Mustern uns bilden. Aber das tritt eben hier vor allem hell ins Licht: das Entscheidende ist die religiöse Persönlichkeit: si duo faciunt idem, non est idem. Die Robertson und die Massebieau wachsen nicht wie das Gras. Aber möglich ist es, daß sich der Theologe so mit dem Christen und Prediger vermählt, daß die Gemeinde auch durch solch freie Aussprache und Stellungnahme in Beziehung auf theologische, ja kritische Fragen nicht geärgert, vielmehr wahrhaft erbaut und gefördert wird. Robertson hat ein für allemal die rechte Regel und Richtschnur für alle derartigen Bemühungen in dem Grundsatz ausgesprochen: Begründung positiver Wahrheit statt negativen Niederreißens des Irrtums.

VIII.

Von einem in diesem Sinne geführten Predigtamt wird man nun aber auch sagen dürfen, daß es dem Seelsorger den Weg zum Vertrauen solcher Gemeindeglieder bahnt, die Befriedigung eines tieferen religiösen Erkenntnisbedürfnisses und Halt gegenüber von religiösen Zweifeln suchen. Daß die Seelsorge auch ihre Aufgabe für die Ueberwindung der heutigen Spannung hat, versteht sich von selbst, ebenso auch, daß sich unter vier Augen einem von Zweifeln angefochtenen Herzen, in dessen Redlichkeit man hineinsieht, ohne Gefahr des Anstoßens und Mißverstandenwerdens manches sagen läßt, was auf der Kanzel angesichts der tausendfach verschiedenen, uns größtenteils nicht näher bekannten Seelenzustände öffentlich auszusprechen bedenklich wäre. Aber die Frage ist dann: wie kommt der Pfarrer mit diesen Zweiflern zusammen? wie erreichen wir die Masse der der Kirche entfremdeten Menschen, zumal in der heutigen Männerwelt, die an der kirchlichen Ueberlieferung ganz oder in einem und andern Punkt irre geworden, der Kirche und dem Pfarrer voll Mißtrauen gegenüberstehen? Nun, Mißtrauen wird nur durch Vertrauen überwunden. Fragt es sich aber, wie kommen wir Prediger wieder in das Vertrauen auch solcher vom modernen Zweifelgeist angekränkelter Menschen? — so ist mir unzweifelhaft, daß ein Pfarrer,

in dessen Predigt sich noch etwas vom Herzzittern verspüren läßt vom eigenen Kampf um die Weltanschauung her — vorausgesetzt, daß dieser Kampf prinzipiell siegreich bestanden und ein fester Standpunkt gewonnen ist — viel leichter den Weg zum Vertrauen derer finden wird, die einen ähnlichen Kampf des Glaubens zu kämpfen haben, als wo das nicht der Fall ist. „Darinnen er versucht ist, kann er auch denen helfen, die noch versucht werden." Es giebt Prediger, deren selbstbewußte Sicherheit, deren wegwerfende, ja verdammende Art über Glaubenskämpfe und Glaubenszweifel zu reden, deren ganzes selbstgewisses Auftreten mit dem päpstlichen Anspruch: was ich verkündige, das ist die Wahrheit, und ihr müßt es einfach glauben, für aufrichtig suchende, aber von Zweifeln angefochtene Gemüter etwas Beengendes, wenn nicht gar etwas Verletzendes hat. Das schnürt das Herz zu und läßt es nicht leicht geschehen, daß einem solchen Prediger auch einmal ein Zweifler vertrauensvoll in voller Aufrichtigkeit sein Inneres aufschließt. Wohl aber mag das geschehen, wenn wir nicht bloß durch liebevolles Eingehen auf solche Fragen und Bedenken unser Verständnis für solche Seelenzustände merken lassen, sondern wenn wir auch gelegentlich den Mut haben, offen zu sagen, daß es Dinge giebt, die wir selbst nicht wissen. Ich möchte dabei kein Jota von dem zurücknehmen, was ich oben gesagt, von dem Autoritativen der Predigt, von dem Unfehlbarkeitscharakter, der recht verstanden unserer Verkündigung eigen sein muß. Aber neben der Hauptsache, um das Zentrum her, in dem wir feststehen müssen, giebt es auch Peripherisches, woran wir den Unterschied zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem, zwischen Gewissem und weniger Sicherem wohl offenbar werden lassen dürfen, so daß es das einemal heißt: Das sage ich als in dem Herrn, und das andermal: Das sage ich nach meiner Meinung, denke aber auch den Geist Gottes zu haben. Es mögen ja im ganzen seltene Erfahrungen sein, daß, ohne sonstige nähere Beziehungen und Berührungen, eine derartige Predigtweise allein schon religiöse Zweifler zu offenherziger Aussprache gegenüber dem Prediger veranlaßt und so die Möglichkeit unmittelbarer seelsorgerlicher Einwirkung vermittelt. Immerhin erinnere ich mich

gerne an einzelne Arbeiter, die sich ausgesprochenermaßen dadurch ermuntert fühlten, sich mit ihren religiösen Fragen und Zweifeln persönlich an mich zu wenden. Vor allem aber wurde mir folgender Fall lehrreich. Eine ernste, fromme Mutter, bis dahin mir ganz unbekannt, meldete mir ihren schon achtzehnjährigen Sohn zur privaten Vorbereitung auf die Konfirmation an. Sie that dies unter ausdrücklicher Beziehung auf eine Predigt, die ich kurz zuvor gehalten hatte. In derselben hatte ich, durch den Text und den besonderen Anlaß des Tages geleitet, auf den Unterschied von Zentralem und Peripherischem im Glauben und in der Glaubensverkündigung hingewiesen und unter Berufung auf ein schönes Wort von Karl Heinrich Rieger: „wer gerne gewisse Tritte thut, will lieber weniger, aber das Wenige gewiß wissen", mich dahin ausgesprochen, daß ich mich auch in meiner Predigt gerne nach dieser Regel richte und deshalb manches, was mir selbst nicht so gewiß sei, lieber auf der Seite lasse, um desto nachdrücklicher den gewissen Grund des Glaubens, Gott in Christo, zu bezeugen. Eben diese Ausführung wurde für die genannte Mutter die Veranlassung, mir ihren Sohn zuzuführen. Sie erklärte, sie habe daraus deutlich meinen theologischen Standpunkt erkannt, derselbe sei zwar nicht der ihrige — sie war eine orthodoxe Calvinistin — und sie möchte ihren Sohn in keinem Falle einem Lehrer in den Unterricht geben, von dessen persönlich positiver Haltung und Stellung sie nicht überzeugt sei, aber sie wisse, mit was für Zweifeln und Bedenken ein junger Mann heutzutage in religiösen Fragen zu kämpfen habe, und darum wünsche sie ihrem Sohn einen Lehrer, der dafür ein Verständnis habe. Gewiß war das ein besonderer Fall, wie er nicht eben häufig vorkommen mag, aber würden wir nicht öfter Aehnliches erleben, wenn größere Offenheit auf Seiten der Prediger auch den Zuhörern eher den Mund öffnete! Immerhin genügen auch seltene Erfahrungen dieser Art, um die Richtigkeit der These zu erweisen, daß die Führung des Predigtamts in der eben geschilderten Art den Weg zum Vertrauen gewisser Gemeindekreise bahnen und Gelegenheit zu unmittelbarer seelsorgerlicher Einwirkung auf Zweifler verschaffen kann.

Andererseits hat aber auch die treugeübte Seelsorge einen

großen doppelten Segen für unsere Stellung als Theologen in der Gemeinde. Das Vertrauensverhältnis zwischen Pfarrer und Gemeinde wird gestärkt und überbrückt den theologischen Gegensatz. Ein Pfarrer, der keinen Tag vergißt, daß er Hirte ist, der seine Kranken treu besucht, mit ihnen betet und im seelsorgerlichen Gespräch den Ton anzuschlagen weiß, bei dem die tiefsten Saiten im Herzen des Kranken mitschwingen — und das ist immer die freilich evangelisch zart zu behandelnde Frage des inneren Friedens mit Gott —, der kommt seinen Gemeindegliedern so nahe, daß die theologische Spannung wirklich keine unausfüllbare Kluft mehr reißen kann. Es schadet dann gar nicht so viel, wenn die Leute auch munkeln, der Pfarrer sei nicht orthodox. Sie müssen ihn nehmen, wie er ist, „kein ausgeklügelt Buch, vielmehr ein Mensch mit seinem Widerspruch" — und werden gerade dadurch nachdenklich. Nicht die Menschen, die gar keine Fragen aufgeben, sondern die problematischen Naturen, nicht jene Eindeutigen, sondern diese „Zweideutigen" — der Zusammenhang schließt wohl ein Mißverständnis aus — haben von jeher die Welt um ein, ob auch noch so kleines Stück vorwärtsgebracht — vorausgesetzt, daß sie selbst dabei die Einfalt bewahrten.

Dazu kommt weiter der Segen, daß den treuen Seelsorger die dadurch gewonnene Fühlung mit der Gemeinde und der Einblick in ihre wirklichen dringendsten Bedürfnisse gerade in der Predigt vor der Versuchung bewahrt, ins intellektualistische Theologisieren hinein zu geraten. Es wurde oben darauf hingewiesen, wie herzlich gleichgiltig dem Gros der Gemeinde viele, wenn nicht die meisten der Fragen sind, die uns als wissenschaftlich interessierte Theologen vielleicht tief bewegen und beschäftigen. Was uns aber so umtreibt, das verfolgt uns leicht auch ins Predigtstudium und bis auf die Kanzel[1]), wenn nicht die Fühlung mit der Gemeinde

[1]) Eine beherzigenswerte Mahnung hat mir selber da einmal ein wohlmeinender, väterlicher Freund gegeben, den ich zu meinen treuesten und urteilsfähigsten Zuhörern zählte. Ich hatte im gelegentlichen Gespräch gesagt: „wenn ich etwas nicht recht verstehe, dann predige ich darüber", womit ich sagen wollte, daß ich auf diesem Wege mir klarer zu werden versuche. Der Freund antwortete darauf mit nachdrucksvollem Ernste, dem ich recht geben mußte: „Das

ein heilsames Gegengewicht bildet, das uns aus den ätherischen Regionen des reinen Gedankens, der Wissenschaft und Theorie auf den Boden der Erdenwirklichkeit herunterzieht, wo im Menschenherzen und täglichen Christenleben Kämpfe ausgefochten und Schlachten geschlagen werden, bei denen Sieg oder Niederlage ganz andere Folgen hat, als ob der Theologe Recht behält, der die Authentizität des Evangelium Johannis behauptet, oder der sie leugnet. Bei treuer Seelsorge hört nicht nur der Predigtstoffmangel auf — denn wie das Schriftwort, so ist auch das Gemeindeleben im Grunde unerschöpflich —, sondern da ist auch der Versuchung, den Mangel mit intellektualistischem Stoff zu füllen, thatsächlich gewehrt. Wer seine Gemeinde wirklich kennen lernt und weiß, was sie braucht, der unterliegt kaum der Gefahr, ihr dogmatisches Stroh und kritischen Häckerling vorzusetzen.

Damit will ich entfernt nicht sagen, daß der kritisch gerichtete und dogmatisch freierstehende Theologe das, was er als solcher gelernt hat, nicht auch als Seelsorger brauchen könnte oder gar verleugnen müßte. Vielmehr muß sich ihm auch auf diesem Gebiete sein Standpunkt bewähren, oder er taugt nichts. Wieder mag ein Erlebnis des praktischen Amtes zur Illustration dienen. Ich hatte eine schwerleidende, totkranke Frau zu besuchen. Sie wußte, daß sie sterben mußte, aber der Tod stand schwer vor ihr. Doch nicht der Gedanke an ihre zahlreiche Familie war ihre schwerste Sorge, sie bedurfte innerer Erleichterung. Eines Tages hieß sie die Ihrigen alle hinausgehen und entledigte sich unaufgefordert mit rückhaltloser Aufrichtigkeit der Last einer drückenden Schuld. Ich hatte einer wahrhaft bußfertigen Seele den Gnadentrost des Evangeliums zu bieten. Als ich ihr nun unter anderem auch das Wort Joh. 3, 16 zusprach: also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingebornen Sohn gab, strauchelte sie an dem

sollen Sie aber nicht, Herr Pfarrer." In der That, nicht das gehört auf die Kanzel und in die Predigt, was in uns selber erst nach Klarheit und Gestaltung ringt, sondern das Abgeklärte, Durchdachte, nicht das Problematische, sondern das Erprobte, Gewisse — eben um der Gemeinde willen, die genug mit dem täglichen Kampf des Glaubens zu thun hat, weshalb es nicht wohlgethan ist, sie *ohne Not* in unsere *theologischen* Kämpfe hineinzuziehen.

Ausdrucke „eingeborner Sohn" und fragte, ob das wirklich wahr sei. Ich verstand nicht gleich, was sie meinte. Endlich verstand ich sie, als sie sagte: „wissen Sie, Herr Pfarrer, man hört im Leben die Menschen so vielerlei reden". An das Wort „eingeboren" hefteten sich für sie, gerade in der Stunde tiefster Not, alle die Zweifelgedanken, die sie über Christus hatte aussprechen hören, bezüglich der jungfräulichen Geburt u. s. w. Natürlich sagte ich ihr, sie dürfe das alles jetzt ruhig beiseite lassen und solle sich eben an den Jesus halten, der die Sünder annehme und keinen hinausstoße, der zu ihm komme, und als ich ihr dieses Bild des Sünderheilands in den bekannten konkreten Zügen des Evangeliums vor die Augen malte, da fand sie Trost. Ich sehe sie noch vor mir, wie begierig und dankbar zugleich sie diese Botschaft einsog. Tags darauf starb sie im Frieden. Mir aber war dieser Fall in doppelter Beziehung lehrreich: erstens erleichterte mir meine eigene theologische Stellung, die Frau zu verstehen und ihr über ihre Zweifel hinwegzuhelfen, und zweitens diente mir dieses Erlebnis zugleich zur Befestigung meiner theologischen Anschauung, die den Grund des Glaubens im geschichtlichen Jesus, genauer im innersten Herzpunkt seines Wesens und Wirkens, in der in ihm sich offenbarenden göttlichen Sünderliebe gegeben sieht. Alles, was nur Formulierung dieses Glaubens ist, es seien Schriftworte, wie eingeborener Sohn, oder die Formeln des Dogmas, ist Sekundäres, Abgeleitetes, um das sich der Intellekt bemüht, dessen sich aber ganz konsequent auch nur zu leicht der intellektuelle Zweifel bemächtigt. Also die Theologie selbst kommt der Seelsorge zu statten, aber nicht minder bringt die rechte *treue* Seelsorge dem Theologen Gewinn und hilft so auch in ihrem Teil mit zur Ueberwindung der Spannung.

IX.

Wir kommen zum *religiösen Jugendunterricht*, in seinen beiden Zweigen, als Katechismus- (Konfirmations-) Unterricht und als biblischer Geschichtsunterricht, ein neues überaus wichtiges Kapitel. Ich muß mich hier kürzer fassen. Hier auch nur einigermaßen ein Ganzes zu geben, erforderte eine eigene Abhandlung. Dazu fühle ich mich auch nicht sachverständig genug,

und überdies sind hier berufenere Männer längst am Werk. Sie wissen alle, wie fleißig heute auf diesem Gebiete gearbeitet wird, und auch einer, der nur von ferne dieser Diskussion folgt, aber wahrnimmt, wie sich in Beziehung auf Unterrichtsziel und -Methode eine weitgehende Uebereinstimmung nicht erst anbahnt, sondern verfestigt, wie von links und rechts her, von Seiten der Theologen wie der Pädagogen, aus psychologischen wie aus religiösen Gründen der Kampf gegen den intellektualistischen Dogmatismus aufgenommen wird, wie die katechetischen Hilfsmittel an Quantität und Qualität wachsen, der müßte kein Herz für die Jugend haben, wenn's ihm nicht heut auch manchmal zu Mut wäre: es ist eine Lust zu leben, zu lehren! „Gesinnungsunterricht", „christozentrische Behandlung der religiösen Unterweisung", „Heilslehre auf heilsgeschichtlicher Basis", „weg mit dem alten schlechten Schriftbeweis" — das sind lauter Schlagworte, die von allen Seiten ertönen und auf das Ideal hinweisen, das, wie von Rohden einmal schön gesagt hat[1]), der neueren Katechetik und ihrem Ringen um die rechte Methode vorschwebt: „den Weg zu finden, auf dem die Schüler in eine wirklich innere Berührung, in einen realen geistigen Umgang mit den von Gott ergriffenen Personen der hl. Schrift und der Kirche gesetzt werden, damit auf diese Weise die Flamme des Glaubenslebens sich in ihnen entzünde und nähre und die innere Geschichte jener Gotteskinder auch in ihnen geschehe."

In der That, hier ist Saat auf Hoffnung. Gewiß ist an unserer ganzen kirchlichen Misere, an diesem verhängnisvollen Zwiespalt zwischen Theologie und Praxis kaum etwas so sehr schuld, als die alte und bis heute nicht ausgestorbene Weise des religiösen Jugendunterrichts, die die gläubige Aufnahme des Evangeliums mit der Verstandesüberzeugung von der Wahrheit eines gewissen Komplexes dogmatischer Sätze verwechselt, die fort und fort Instanzen als Fundamente der göttlichen Wahrheit geltend macht, die vor dem angeborenen Wahrheitssinn nicht standhalten[2]). Die Folge und das Ende ist der geistige Ruin, den

[1]) Christl. Welt 1896, S. 178.

[2]) Vgl. Brieger, Die fortschreitende Entfremdung von der Kirche, Rektoratsrede S. 25, Hinrichs, Leipzig 1894.

wir in tausend und abertausend Kindern unseres Volkes vor uns sehen, die kaum der Schule entwachsen, von der Zugluft der Kritik berührt, dem ödesten religiösen Nihilismus verfallen. Hier ist darum vor allem der Hebel anzusetzen, und Gott sei Dank, es ist Hoffnung auf Besserung da. Aber ich sehe nicht anders, gerade wir Pfarrer müssen, mehr als es bisher geschah und zumeist noch geschieht, hier unsere beste Kraft mit einsetzen und der Schule zu Hilfe kommen. Es kann sich wirklich im Ernst nicht darum handeln, der Schule und den Schullehrern den Religionsunterricht abzunehmen. Das wäre gerade bei unsern treuesten Lehrern, wie wenn man ihnen die Seele aus dem Leibe risse. So lange von der Schule und vom Staat der Religion die Schulthüren noch nicht verschlossen sind, müssen und dürfen wir an dieser Mitarbeit froh sein[1]). Wir dürfen insbesondere, trotz allem, auch an unserm Lehrerstand, so wenig als an einem andern Stand, in religiöser Beziehung verzweifeln. Aber es muß die gemeinsame Arbeit von Kirche und Schule in engerer Fühlung und wirklicher Geistesgemeinschaft angefaßt und gethan werden. Dem Lehrer muß seine Arbeit, unter der heute manche und nicht die schlechtesten schmerzlich seufzen, erleichtert werden. Der drückende Gegensatz zwischen der Zeitbildung und der hergebrachten Stoffbehandlung muß dadurch überbrückt werden, daß den Lehrern ein geschichtlich richtigeres Verständnis der Schrift eröffnet und der Weg zu einer Stoffbehandlung gezeigt wird, die ihrem Gewissen und Nachdenken unnötige Konflikte erspart. Und wir Pfarrer müssen uns im allgemeinen viel mehr um die richtige pädagogische Methode bemühen. Ich denke hier nicht an die formale Seite derselben, ob einer in dieser Beziehung Herbartianer ist oder nicht, das macht keinen so großen Unterschied, wenn nur nach der materialen Seite auf Gesinnung, Herz und Gewissen gewirkt und dabei der Grundsatz befolgt wird, den wieder Robertson klassisch ausgedrückt hat: „Geistliche Wahrheit soll nicht dogmatisch verkündigt, sondern an Herz und Phantasie gerichtet werden". Das war Jesu Art, alles Bild, Gleichnis, lebendige Anschauung und so Herz und

[1]) Geschrieben vor und erst recht festgehalten nach dem „brennenden Wunsch" von Bonus in Nr. 32 der Christl. Welt 1900.

Gewissen treffend. Das Bilderbuch der Natur, der Bibel, des Menschenlebens ist unerschöpflich. Hier nur kurz zwei lang gehegte Wünsche: einen mehr an die Praktiker, den andern mehr an die Akademiker unter den Theologen:

Was für einen unschätzbaren Dienst hat seinerzeit Caspari's „Geistliches und Weltliches" der Kirche für ihren katechetischen Unterricht geleistet und leistet es noch! Seitdem ist uns, soviel ich weiß, keine gleichwertige Sammlung von Erzählungen und Anschauungsmitteln geschenkt worden. Wer liefert uns wieder ein derartiges Buch für das heutige Bedürfnis? Die meisten neueren Sammlungen sind, soweit ich sie kenne, minderwertig, weil wenig geordnet und gesichtet, teilweise auch mit fragwürdigem Material überfüllt. Schlechte Geschichten taugen aber so wenig, wie ein schlechter Schriftbeweis. Jeder Katechet weiß dagegen, was er an einer wirklich guten Geschichte, vor allem an einer selbsterlebten Geschichte, etwa einem wichtigen seelsorgerlichen Erlebnis für ein unschätzbares Hilfsmittel hat, um die eine oder andere geistliche Wahrheit daran anschaulich zu machen, sie aus der Geschichte selbst heraus zu entwickeln. Ich denke übrigens dabei weniger an eine neue möglichst große Sammlung guter und vor allem wahrer Geschichten, als vielmehr an eine Reihe stofflich und methodisch geordneter Anschauungsbilder aus Natur und Menschenleben, zugleich etwa mit Winken für die Heraushebung der darin liegenden Wahrheiten. Ein hervorragend gelungenes Bild dieser Art hat in Nr. 3 der Christlichen Welt von 1899 Niebergall für den Karfreitag gezeichnet: der Lotse, eine Veranschaulichung der Heilsnotwendigkeit und Heilsbedeutung des Todes Jesu und seines stellvertretenden Wertes, die sich, wie mir die Erfahrung bewiesen, im Unterricht vorzüglich verwerten läßt. Ein solches Buch kann kaum das Werk eines einzelnen sein, aber ein Aufruf zur Sammlung von solchem gediegenen, selbsterprobten Unterrichtsmaterial wäre doch vielleicht nicht vergeblich. — An die Akademiker aber speziell die Bitte um ein solches Bilderbuch aus der Kirchen- und der heute so blühenden Religionsgeschichte, incl. Missionsgeschichte. Doch das nur nebenbei. Indessen ist es nicht außer dem Zusammenhang. Denn alles, was uns aus dem Intellektua-

lismus heraushilft, das löst oder mildert doch die Spannung.

X.

Aber nun eine der schwersten Fragen, die über Recht und Pflicht der unmittelbaren Einführung der Schüler in die Ergebnisse der historisch-kritischen Schriftforschung[1]). Es verhält sich damit ganz ähnlich wie oben mit der Beantwortung derselben Frage in Bezug auf die Predigt. Die Notwendigkeit liegt nicht sowohl in dem Unterrichtszweck der religiös-sittlichen Erziehung, als in den Umständen, in der Person des Lehrers, der den Theologen nicht ganz ausziehen kann, in der Beschaffenheit des Unterrichtsstoffes, der das Eingehen auf solche Fragen je und je gebieterisch fordert, und in den Zeitverhältnissen, die es notwendig machen, die Kinder durch wahrheitsgemäße Mitteilung gesicherter Erkenntnisse für die Zukunft zu wappnen, sie widerstandsfähiger gegenüber von dem zu machen, was ihnen nur zu bald aus anderm Mund als angebliche Wissenschaft angepriesen werden wird.

Ein nicht unwichtiger Unterschied besteht allerdings dabei zwischen Unterricht und Predigt. Die Gefahr des Anstoßens und Aergernisgebens durch derartige Mitteilungen ist beim Unterricht geringer als in der Predigt. Das Schulzimmer ist weit eher der richtige Ort dafür als die Kanzel. Andererseits hat doch die Sache auch im Unterricht ihre eigentümlichen Schwierigkeiten. Die erste ist bei der weitaus größten Masse unserer Schüler der ungenügende Reifegrad und Bildungsstand. Ein Volksschüler ist kein Gymnasist, obwohl es Religionslehrer geben soll, die ihren Volksschülern in Beziehung auf kritische Fragen und Probleme

[1]) Auf den Katechismusunterricht näher einzugehen, dürfte überflüssig sein. Es bahnt sich doch allmählich, wie es scheint, in Beziehung auf diesen eine weitgehende Verständigung an: 1) dahin, daß er nicht entbehrt werden kann, 2) daß er nicht eine systematische Lehrdarstellung geben soll, und 3) daß der kleine lutherische Katechismus für den Zweck dieses Unterrichts zur Zeit das anerkannt beste Hilfsmittel ist, eben wegen seines unsystematischen Charakters. So übereinstimmend Eckert, Erziehender Unterricht, und Simons, Konfirmation und Konfirmandenunterricht, wie vor ihnen namentlich v. Rhoden in mehreren Schriften.

eine geistige Speise vorsetzen, die kaum für Gymnasisten verdaulich ist, und wieder andere, die Obergymnasisten und Oberrealschüler nicht viel anders als bessere Volksschüler behandeln. Aber ob es sich nun um Volksschüler oder um Schüler der höheren Lehranstalten handelt, von einer Einführung in die kritische Arbeit selbst kann weder bei diesen noch bei jenen die Rede sein. Vielmehr gilt es positiven Aufbau, die Uebermittelung einer Gesamtanschauung vom Gang der Geschichte des Offenbarungsvolkes und der Gründungszeit der christlichen Kirche. Alles religiös Unwesentliche soll beiseite bleiben, nur daß natürlich Gymnasisten, vielleicht auch geförderten Volksschülern, an einigen charakteristischen und unwidersprechlich einleuchtenden Beispielen gezeigt werden dürfte, wie die genauere Erforschung der Schrift, die überwältigende Macht der von ihr selbst berichteten Thatsachen, die überlieferten Anschauungen in diesem und jenem Stück, besonders was das Gesamtbild der israelitischen Religionsentwicklung betrifft, als unhaltbar erwiesen hat.

Eine zweite noch größere Schwierigkeit liegt in dem natürlichen Autoritätsgefühl des Schülers, zumal des jüngeren, welcher die Mitteilungen des Lehrers als selbstverständlich ohne weitere Prüfung hinnimmt, die Behauptungen und Urteile mögen noch so unbegründet und haltlos sein. Deshalb kann durch einen sogenannten freisinnigen Lehrer auch ein Autoritätsglaube gepflanzt werden, der um kein Haar besser ist als der alte, den er bekämpft.

Die größte Schwierigkeit liegt aber drittens in dem Dualismus des vom Geistlichen und des vom Lehrer erteilten Unterrichts, und da wird es nun im allgemeinen so sein: der Geistliche mag sich in 2—3 Wochenstunden soviel Mühe geben, als er will, dem Schüler zu einem besseren geschichtlichen Verständnis zu verhelfen; was der Lehrer gedächtnismäßig einpaukt und eindrillt, in ermüdender Wiederholung, unter dem Zwang der Examenspeitsche, die dem Lehrer noch weher thut als dem Kind, das sitzt ganz anders fest, das sitzt wurzelfest gegenüber unserer subtileren Arbeit. Dieser Zwiespalt ist wohl der wundeste Punkt an unsern Religionsunterrichtsverhältnissen. So lange da nicht gebessert wird, hilft uns der Frühling nicht viel, der auf dem

Gebiet der Katechetik und des Religionsunterrichts angebrochen ist.

Am schwierigsten liegen die Dinge auf dem Gebiet des alttestamentlichen Unterrichts. Darum hierüber noch einige Worte, wobei ich unsere württembergischen Verhältnisse zu Grunde zu legen mir erlaube, einesteils, weil ich diese genauer kenne, anderenteils, weil sie verhältnismäßig wohlgeordneter und in gewissem Sinn vorbildlich sein dürften. An dem zweijährigen sogenannten statarischen Bibelunterricht, der neben dem biblischen Geschichtsunterricht des Lehrers hergeht und diesen voraussetzt, der an der Hand einer vorgeschriebenen Auswahl wichtigerer Schriftabschnitte der Einführung in die Bibelkenntnis und das Bibelverständnis dienen soll, haben wir ein kostbares Gut, das gegenüber der früheren Planlosigkeit und Willkür in der Stoffauswahl des dem Geistlichen zugewiesenen Unterrichts einen wesentlichen Fortschritt bedeutet hat, und aus dem in Zukunft noch mehr zu machen ist. Aus diesem Unterricht ist Köstlins mit Recht gerühmter Leitfaden zum alten und neuen Testament herausgewachsen, und in ihm ist heute schon mancher Geistliche nicht ohne Erfolg bemüht, ein geschichtliches Verständnis der Schrift zu wecken und zu fördern. Aber eben dabei empfindet auch mancher Geistliche den Dualismus zwischen seinem und des Lehrers Unterricht besonders schmerzlich. Denn in den höheren Klassen haben die Lehrer nach dem Normallehrplan den Auftrag, sich nicht auf die Einprägung der einzelnen biblischen Geschichten zu beschränken, sondern „auch den geschichtlichen Zusammenhang ins Auge zu fassen, namentlich auf die Hauptpunkte in der Entwicklung des Reiches Gottes aufmerksam zu machen". Dieser Auftrag wird aber ganz wesentlich nach dem traditionellen Schema ausgeführt. So lange nun die seminaristische Lehrerbildung dem Fortschritt des geschichtlichen Verständnisses des alten Testaments nicht in genügendem Maße Rechnung trägt, und solange vor allem auch für die Verwertung der neuen richtigeren Erkenntnisse in der Schulpraxis im allgemeinen noch die Grundsätze und Hilfsmittel fehlen, so lange dürfte sich wohl die Frage zur Erwägung empfehlen, ob nicht wenigstens der alttestamentliche biblische Geschichtsunterricht in den beiden obersten Schuljahren dem Lehrer abge-

nommen werden könnte und sollte. Der Religionsunterricht überhaupt müßte ihm deswegen nicht entzogen werden. Auf das neue Testament können wohl zwei Jahre, etwa ein Jahr auf die Evangelien, das Leben und Wirken Jesu, und ein Jahr auf die Apostelgeschichte und Paulus verwendet werden. Was aber den alttestamentlichen biblischen Geschichtsstoff betrifft, so kann er bei einiger wohl angängigen Reduktion vom Lehrer in den frühern Schuljahren leicht bewältigt werden. Dann wäre es Sache des Geistlichen, in einem der beiden oberen Schuljahre das alte Testament in seinem Unterricht durchzunehmen, und dieser Unterricht, für den nun die Forderung heilsgeschichtlicher, pragmatischer Behandlung mit größerem Rechte aufgestellt werden könnte, dürfte dann eher einen einheitlichen und umso nachhaltigeren Eindruck hinterlassen.

Ein näheres Eingehen auf das Detail eines solchen alttestamentlichen Bibelunterrichts würde uns hier zu weit führen, doch dürfte es dem praktischen Charakter dieses Vortrags entsprechen, wenn ich in aller Kürze und in allgemeinen Umrissen darlege, wie ich mir etwa die Ausführung denke. Ich setze voraus, daß doch heute schon der Umfang gesicherter Erkenntnisse so groß ist, daß eine Einigung wenigstens bezüglich der leitenden Grundsätze und der wichtigsten Hauptfragen möglich ist[1]). Ich denke mir weiter dabei eine geförderte Oberklasse (7.—8. Schuljahr) und bemerke endlich, daß ich teilweise wenigstens in dieser Richtung Versuche gemacht habe.

Der Unterricht schließt sich zunächst am besten dem Gang der geschichtlichen Bücher des A.T. an. Er beginnt also mit der sog.

---

[1]) Kurz nach dem Vortrag in Durlach ist mir das Religionsbuch für Lehrerseminare von R. Kabisch in die Hand gekommen. Ich finde dasselbe zwar in der Mitteilung der Ergebnisse der alttestamentlichen Forschung den Seminaristen gegenüber zu zurückhaltend, aber halte es im übrigen für einen recht glücklichen Versuch in der Richtung dessen, was zur Zeit erreichbar sein dürfte. Ich habe das Buch sofort im Unterricht verwendet und bin nach meinem Gefühl gut damit gefahren. So viel, als es hier geschieht, kann geförderten Volksschülern ohne weiteres von kritischen Ergebnissen mitgeteilt werden. Andern mag das Buch nicht weit genug gehen. Mir scheint es gerade in seiner Vorsicht und Besonnenheit dankenswert und geeignet, weitere Verständigung und Einigung in Sachen des alttestamentlichen Unterrichts anzubahnen.

Urgeschichte: Schöpfung, Sündenfall, Sintflut, Thurmbau zu Babel. An diesen Stücken vorbeizugehen und etwa auch noch mit Uebergehung der Patriarchengeschichte erst bei Mose einzusetzen, halte ich für umso verfehlter, als gerade diese Geschichten es sind, gegen die sich soviel Zweifel und Gespötte richtet. Angesichts der vielen Anstöße, welche aus der Collision der traditionellen Auffassung mit der heutigen Zeitbildung erwachsen, halte ich sogar eine besonders sorgfältige Behandlung dieser Stoffe vor den Kindern der Oberklasse für Pflicht. Nicht als ob ich nicht die Schwierigkeit der Sache fühlte. Denn die Ansprüche, die dabei an die Fassungskraft der Kinder gestellt werden müssen, sind verhältnismäßig hoch. Aber so wie die Dinge liegen, ist später kaum mehr Gelegenheit vorhanden, diese Aufklärungsarbeit zu thun. Darum muß sie, so gut oder schlecht es geht, eben jetzt geschehen. Da scheint mir nun der beste Weg, diese Geschichten in den Zusammenhang der allgemeinen Religionsgeschichte hineinzustellen und die Kinder darauf hinzuweisen, wie es sich hier um alte semitische Volksüberlieferungen handelt. Dabei ergiebt sich dann durch die Vergleichung ein tiefer und nachhaltiger Eindruck davon, was der Geist der Gottesoffenbarung in Israel aus jenen uralten, aber oft sehr unschönen, Gottes unwürdigen Naturgebilden gemacht hat. Am schlagendsten läßt sich das an der Sintflutgeschichte zeigen durch Vergleichung der biblischen und der babylonischen Fluterzählung. Seit ich in einem der ersten Jahrgänge der Christl. Welt durch Prof. Guthe[1]) über das Verhältnis dieser beiden Erzählungen, ihre Aehnlichkeit und Unterschiede, belehrt worden bin, benütze ich diese Erkenntnis auch im Unterricht und kann ruhig den Kindern sagen, daß es sich bei dieser und ähnlichen Erzählungen nicht sowohl um authentische Berichte über diese entlegenen Ereignisse handelt, als vielmehr um alte Volksüberlieferungen, wenn ich ihnen zugleich überzeugend zeigen darf, „wie durch den Geist Gottes aus der heidnischen Mythe eine Stütze und ein Schatz wahrer Gotteserkenntnis geworden ist“, und wie dankbar wir denen sein müssen, „die aus der unreinen Schlacke das edle

[1]) Die neuen Forschungen im Morgenland und das A. T., Christl. Welt 1888, Nr. 2–5.

Metall gewinnen und gestalten durften". Die Erzählung vom Sündenfall bezeichne ich als Gleichnis, als eine wahre, nicht aber als wirkliche Geschichte, wie sich C. J. Nitzsch treffend ausgedrückt hat. Für die Geschichte vom Thurmbau zu Babel bietet die Titanensage die religionsgeschichtliche Parallele.

Komme ich dann an die Zeit der Erzväter, so würde ich es für ganz verkehrt, ja für ein pädagogisches Unrecht halten, von Sagen zu reden. Denn unserm Volk, Alten und Jungen, ist eine Sage einfach etwas, was nicht wahr ist. Dagegen stelle ich die Geschichten unter die Ueberschrift: was sich das Volk Israel von seinen Stammvätern erzählt hat. Parallelen sind auch hier wieder die Erzählungen anderer Völker von ihren alten Helden (Odysseus und Achilles, Romulus und Remus, Siegfried, Armin, Karl der Große und seine Mannen, Tell u. s. w.). Bei solchen Geschichten ist nicht genau zu sagen, was wirklich geschehen, und was Erzählung im Volksmunde ist. Der Vätergeschichte in Israel aber ist es eigentümlich, daß das Verhältnis dieser Männer zu Gott durchaus im Vordergrund steht, und nun läßt sich an Abrahams herrlicher Gestalt sein Glaube gleich Gottesfreundschaft, sein Gehorsam in der Berufung und in der großartigen unentbehrlichen Geschichte von Isaaks Opferung, (die religionsgeschichtlich und religiös-praktisch zu behandeln ist), an Jakob die heilsame Gotteszucht (der nächtliche Kampf nicht zu vergessen), kurzum eine ganze Fülle religiöser Gedanken entwickeln. Es ist wieder der Geist der Offenbarung in Israel, der dieses Volk so von seinen Vätern denken und erzählen läßt.

Mit Mose betreten wir festen geschichtlichen Boden, und nun beginnt erst die Heilsgeschichte, die fortan eben Israels Geschichte ist. Hier handelt es sich neben der anschaulichen Schilderung der Gestalt Mosis vor allem darum, die Hauptsache aus der Gesetzgebung, nämlich den Dekalog, herauszuheben und die Großartigkeit seiner religiös-sittlichen Grundgedanken in helles Licht zu stellen. Je besser dies geschieht, desto unbedenklicher kann auch auf seine nationalen und kulturellen Schranken hingewiesen werden, wenn z. B. unter den Gütern, die das Gesetz schützt, die persön-

liche Freiheit nicht inbegriffen ist, da der Dekalog die Sklaverei als selbstverständliche Ordnung voraussetzt. Unbesorgt darf dann auch den Kindern gesagt werden, daß, wie die Bücher des Pentateuchs in der uns vorliegenden Gestalt nicht von Mose geschrieben sind, so auch nicht alle darin enthaltenen Gesetze von ihm herrühren können. Wenn für solche Urteile ganz gelegentlich durch schlagende Belegstellen die thatsächliche Grundlage geboten wird, so daß die Wahrheit, bezw. die Wirklichkeit als das Selbstverständliche einleuchtet, so ist die Gefahr des Anstoßens und Aergernisgebens so gut wie ausgeschlossen. Diese ist nur da wirklich vorhanden, wo solche kritischen Bemerkungen und Urteile in der Form der ausdrücklichen Polemik gegen die Tradition auftreten. Solche Polemik ist aber gar nicht nötig. Behandeln wir doch das, was gesicherte Erkenntnis ist, — und dessen ist in der That mehr, als manche Wort haben wollen — einfach als das Sichere, Gewisse, Selbstverständliche! Freilich auch hier sei jeder wirklich seiner Meinung gewiß, er wisse, was und warum er es behauptet, und beschränke sich bei der Richtigstellung der Tradition auf das religiös Wichtige, Wertvolle und Bedeutsame!

Es folgt, vergl. Reuß, die Zeit der Helden (Josua — Richter — Samuel — Saul — David). Hier verfahre man möglichst biographisch, bemühe sich um anschauliche, lebensvolle Geschichtlichkeit! Diese Zeit ist besonders geeignet, den Unterschied der sittlichen Höhenlage zwischen alt- und neutestamentlicher Frömmigkeit zum Verständnis zu bringen. Darum keine Schönfärberei, kein Vertuschen! Woran sich die Kaffern des Bischofs Colenso stießen, daran darf wohl auch ein Christenkind Anstoß nehmen. Ein David ist groß in seiner Aufrichtigkeit, auch wenn die Fehltritte seines Lebens und die Grausamkeiten der Kriegsführung jener barbarischen Zeit nicht verschwiegen werden. Man braucht deswegen nicht in die Tonart der Bibel in der Westentasche zu verfallen.

Weiter dann die Zeitalter der Propheten[1]), der Prie-

[1]) Hier sei u. a. an das lebensvolle Bild erinnert, das vor einigen Jahren Gunkel vom Propheten Elias in den Preuß. Jahrbüchern gezeichnet hat.

ster, der Schriftgelehrten[1]). Besonderer Accent ist natürlich auf die Behandlung der Propheten und der individuellen Frömmigkeit in Israel im Psalter zu legen. Für die unterrichtliche Behandlung der Propheten hat in Thrändorfs Sammlung Meltzer ein vortreffliches Lehrmittel geboten. Für den Psalter und die Lebensweisheit Israels ist außer Köstlins Leitfaden kaum etwas vorhanden, und doch thäte hier ein gutes Hilfsmittel besonders not. Auch hier bei der Darstellung der individuellen Frömmigkeit und Lebensanschauung in Israel ist wieder, wie überhaupt auf allen Stufen der israelitischen Religion, einerseits der Offenbarungsgeist, der Ewigkeitscharakter, andererseits die nationale, zeitgeschichtliche und sittlich-religiöse Schranke der alttestamentlichen Frömmigkeit aufzuzeigen. „Der Herr ist mein Hirte u. s. w." — das ist der reinste Ausdruck des Gottvertrauens, darüber auch im N. T. nichts hinausgeht, aber hier im A. T. sind es nur etliche Virtuosen der Frömmigkeit, die diese Höhepunkte erreichen, und auch sie nur in einzelnen Momenten. Immer wieder droht — die Folge des Gesetzesstandpunktes! — das Gottvertrauen angesichts der harten Erfahrungen des Lebens in Skeptizismus umzuschlagen. Es fehlt die Kindschaft Gottes und das Kreuz.

Das sind einige Aphorismen zum alttestamentlichen Bibelunterricht. Ich wiederhole dabei, daß ich damit kein Bild eines genau so von mir erteilten Unterrichts gebe. Nur in einzelnen Punkten habe ich bisher schon nach diesem Plan und, wie ich glaube, nicht ganz ohne Erfolg unterrichtet. Es ist mehr nur ein Ideal, aber, wie ich meine, ein rechtes begeisterndes Ideal, in dessen Richtung eine Revision der leitenden Grundsätze für den alttestamentlichen Unterricht heute schon möglich sein sollte.

XI.

Aber freilich, auch wenn alle Bedingungen für den Erfolg

[1]) Der Zeit vom Exil bis Christus dürfte entschieden mehr Aufmerksamkeit geschenkt werden. Wie lehrreich ist Wellhausens Monographie „Pharisäer und Sadducäer" gerade auch für den Religionslehrer!

eines solchen Unterrichts vorhanden wären, wenn der Reifegrad und die Fassungskraft der Schüler einerseits und das verständnisvolle, harmonische Zusammenwirken von Geistlichen und Lehrern andererseits die Erreichung des Ziels erleichterten, so bedürfte dieser Unterricht doch noch einer Fortsetzung und Ergänzung durch umfassende zielbewußte Pflege der allgemeinen sittlich-religiösen Volksbildung, die in irgendwelchen staatlich-kirchlich geregelten Formen bei der schulentlassenen Jugend einzusetzen hat (Fortbildungsschulen, Volkshochschulen oder wenigstens Volkshochschulkurse u. s. w.), aber auch sich eigene freie Wege suchen und bahnen muß.

Hierbei kommen vor allem populäre religiöse Vorträge apologetischer oder kirchengeschichtlicher Art in Betracht. In dieser Beziehung ist bei uns in Württemberg in den beiden letzten Wintern ein erfreulicher Anfang gemacht und wohl nicht ganz ohne Erfolg gearbeitet worden. In Reutlingen hat Stadtpfarrer Dr. Schöll im Winter 1898/99 begonnen und in sieben apologetischen Vorträgen, die sich ebenso durch die vornehme Schlichtheit der Sprache wie durch die Klarheit und Durchsichtigkeit der Gedankenentwicklung auszeichneten, eine bedeutende Geistesarbeit vollbracht[1]). Im Winter 1899/1900 folgte Heilbronn diesem Beispiel (Dekan Hermann und Stadtpfarrer Wurster) mit gleichbedeutendem äußerem Erfolg, ebenso wir in Tuttlingen (der Schreiber dieses Aufsatzes und seine beiden Kollegen), hier jedoch unter mangelhafter Beteiligung seitens der Kreise, für die die Vorträge speziell bestimmt waren, was aber z. T. jedenfalls lokale Gründe hatte. Die sozialdemokratische Arbeiterschaft, die sich zum ersten Vortrag in Masse eingefunden hatte, blieb gleich beim zweiten auf Parole der Führer weg, was mit scharfen Differenzen zusammenhing, die zwischen dem Ev. Arbeiterverein und der sozialdemokratischen Gewerkschaft entstanden waren. Der Anlaß für diesen Versuch, den wir fortzusetzen gedenken, war hier das Auftreten des sozialdemokratischen Pfarrers Pflüger von Zürich, das

[1]) Dieselben sind veröffentlicht unter dem Titel: Fromm und Frei. Religiöse Vorträge für Suchende und Denkende. Reutlingen, Enslin u. Laiblin. 75 Pf.

wenig bedeutend war, aber, wie sich in der nachfolgenden Diskussion zeigte, doch auf das Vorhandensein eines gewissen religiösen Erkenntnis- und Aufklärungsbedürfnisses in den Arbeiterkreisen schließen ließ. Und das meine ich immerhin, ohne besonderen Anlaß, ohne deutlichen äußeren oder inneren Wink eine solche Arbeit anzufangen —, wäre weder not noch gut. Sie kostet viel Zeit, Mühe und Geschick, und darum ist es wohl im allgemeinen besser, diese religiöse Aufklärungsarbeit mit aller Treue und aller Energie in den Kreisen vornehmlich zu treiben, wo die Anknüpfungspunkte schon gegeben, das religiöse Interesse und der religiöse Erkenntnistrieb und damit auch die Bedingungen des Verständnisses auf der einen Seite und freudiger Arbeit auf der andern in reicherem Maße vorhanden sind.

Ich denke hier besonders an unsere evangelischen Jünglings-, Arbeiter- und Männer-Vereine, in denen die Bibelstunde oder religiöse Diskussionsstunde mit besonderer Sorgfalt zu pflegen ist. Dabei fordern aber die heutigen Verhältnisse, wie die Sache selbst gebieterisch, daß das sogenannte erbauliche Element keinesfalls allein die Herrschaft beanspruchen darf, vielmehr muß dem spezifischen religiösen Erkenntnisbedürfnis Rechnung getragen und auf die Fragen, Bedenken, Zweifel bewußtermaßen eingegangen werden, welche heutzutage so vielen unserer Zeitgenossen, ganz besonders in der Männerwelt und Arbeiterschaft, zu schaffen machen. Die Hauptsache ist dabei, daß man die Teilnehmer, Junge und Alte, zum Sprechen und Fragen bringt, auf das achtet und lauscht, was sie aus Werkstatt, Comptoir oder Fabrik von Zweifeln und Fragen mitbringen, und ihnen Mut macht, daß sie ihre eigenen Bedenken und Anstöße offen aussprechen. An der Hand der Schriftbetrachtung, die stets die beste Grundlage für derartige Besprechungen abgiebt — förmliche religiöse Diskussionsstunden haben leicht etwas Gezwungenes —, kommt man fortwährend und ungesucht auf Punkte, wo für den modernen Geist Anstöße liegen oder Fragen auftauchen, die einer Antwort harren, und da kann man dann, wenn man einmal das religiöse Vertrauen der Leute, besonders der Jugend gewonnen hat, sehr frei und offen reden, wenn sie nur spüren, daß es einem nicht

um das Niederreißen, sondern um das Bauen und Pflanzen zu thun ist. Ich habe einen solchen Verein, und ich kann nur sagen, daß ich da schon Abende erlebt habe, die mir zu den liebsten Amtserfahrungen gehören. Ich kann es hier wagen, mich frei und offen auszusprechen, und darf ziemlich sicher sein, daß ich kein eigentliches Aergernis anrichte. Denn es kann alles, auch die Kritik, geheiligt werden durch das Wort Gottes und das Gebet. Voraussetzung und Bedingung ist nur: einmal, daß man das Vertrauen der Teilnehmer schon gewonnen hat und, ob auch zaghaft und der eigenen Unfertigkeit wohl bewußt, doch sagen kann, „ich weiß, an wen ich glaube“, und sodann, daß man auf solche kritische Auseinandersetzungen eben nur dann und da eingeht, wenn und wo es nötig und der Mühe wert ist, wo wirklich Glaubensanstöße liegen, die überwunden werden müssen.

Aber hierzu noch ein kurzes Wort: das ist Arbeit vorzugsweise an und unter den Geringen des Volks. Wo ist unsere gebildete Jugend? wo die des Kaufmannsstandes? die Subalternbeamten, die Schreiber u. s. w.? Die kommen nicht oder spärlich genug in unsere Vereine. Hier wäre so recht ein Arbeitsfeld für Sie, verehrte Akademiker! Ich darf Sie an den Notschrei eines Ihrer Kollegen, Prof. Gunkels in Nr. 3 der Christl. Welt 1900 erinnern. Er ruft Sie zur Abfassung populärer Schriften auf. „Vergeßt nicht eure heilige Pflicht an eurem Volk! Schreibt für die Gebildeten! nicht über Litterarkritik, Textkritik u. s. w., sondern über die Hauptsache, über Religion. Unser Volk dürstet nach euren Worten über die Religion und ihre Geschichte!“ Gedenken Sie aber auch persönlich Ihrer jungen Commilitonen von den andern Fakultäten, unserer künftigen Aerzte, Juristen, Verwaltungs- und Finanzmänner! Auch diese haben religiöse Erkenntnisbedürfnisse. Aus den akademischen Kreisen Würzburgs erzählte mir ein dortiger Freund, wie lebhaft anläßlich des Falles Schell die Dozenten- und Studentenkreise, ganz besonders auch die katholischen, von den religiösen Fragen bewegt waren. Kommen Sie diesen jungen Leuten, ihrem Suchen und Fragen entgegen, zu Hilfe! Theologische Publika für Angehörige aller Fakultäten sollten allgemeine

Einrichtungen unserer Universitäten werden[1]). Das wäre der beste, sicherste Weg zur Widerlegung der Zweifel, ob die Theologie eine Wissenschaft sei und Heimatsrecht in der Universitas litterarum besitze. Doch genug! „Eine Musterkarte von Wünschen!" werden Sie sagen. Ja, aber pia desideria! Wem die Sache nicht innerlich im Herzen anliegt, der möge die Hand davon lassen. Wem aber die Frage auf dem Herzen brennt, ob und wie die Seele unseres Volkes in seinen oberen und unteren Schichten dem Evangelium neu gewonnen werden kann, der wird diesen Appell verstehen.

XII.

Allerdings, gesagt und gefordert ist leichter als gethan und erfüllt. Ich selbst schätze die Schwierigkeit unserer gemeinsamen Aufgabe, der Praktiker und der Akademiker, kaum leichter ein als irgend jemand sonst. Ich kann mir auch viele denken, mit denen ich mich im Glauben eines fühle und noch mehr eines werden möchte, ja an deren religiöser Persönlichkeit ich hinauf schaue, und von denen ich doch fürchten muß, daß sie mich kaum verstehen, es gar nicht begreifen werden, wie man solche Forderungen aufstellen und solche Ratschläge erteilen kann. Wo aber solche Unterschiede der Denkweise vorhanden sind, da kann es auch bei der äußersten Vorsicht und Gewissenhaftigkeit im praktischen Handeln ohne mannigfache Mißgriffe und Anstöße nicht abgehen. Aber dieselben werden umso seltener und ungefährlicher sein, je mehr in der Person des Predigers selbst die Spannung zwischen dem Theologen und dem Christen aufgehoben, je gleichmäßiger der Christ und der Theologe in ihm ausgereift ist. Sein Christsein giebt ihm das δός μοι ποῦ στῶ, das ihm niemand erschüttern kann, den Standort, wo er mit allen, die zu allen Zeiten und an allen Orten Jesum ihren Herrn nannten, in unzerreißbarer Ge-

[1]) Inzwischen ist der Erfolg bekannt geworden, den eine derartige Vorlesung von A. Harnack in Berlin im Wintersemester 1899/1900 gehabt hat. Ebenso hat im Sommersemester 1899 O. Kirn in Leipzig vor einer ansehnlichen, ausdauernden Zuhörerschaft aus allen Fakultäten über die ethischen Theorien des 19. Jahrhunderts gelesen.

meinschaft steht, auch wenn sie ihn für jetzt nicht verstehen, und seine Theologie und zwar gerade seine geschichtlich-theologische Schulung verleiht ihm die geistige Beweglichkeit, die dem Fortschritt der Erkenntnis folgt, befähigt ihn zu unparteiischem, pietätvollem Verständnis anderer Standpunkte und wirkt vor allem in ihm die nötige Geduld, weil er eben aus der Geschichte gelernt hat, daß die Geistessaaten nicht über Nacht reifen. So ist er eng und weit, fromm und frei zugleich. Er möchte es mit R. Rothe immer besser lernen, „an seiner Lust fromm zu sein", und hofft und arbeitet so der Lösung der Spannung entgegen, die dann gekommen sein wird, wenn die Frömmsten werden die Freisten und die Freisten die Frömmsten geworden sein.

Die kirchliche Bedeutung Konstantinopels im Mittelalter.

Von

D. Karl Holl,

Professor der Theologie in Tübingen.

Als Konstantinopel am Morgen des 29. Mai 1453 von den Janitscharen erstürmt wurde, war es den Griechen, als ob der Himmel über ihnen zusammenbräche. Der Fall der Stadt bedeutete für sie nicht bloß das Ende einer jahrhundertelangen ruhmreichen Geschichte, den Untergang ihres Kaisertums und die Vernichtung ihrer selbständigen Nationalität, er stellte auch ihren christlichen Glauben auf eine schwere Probe. Eine Frage, die sie lange schon in der Stille geängstigt, fiel ihnen jetzt erst mit ganzer Wucht auf die Seele. Sie hatten den vorausgehenden Verlust fast des ganzen Reichs mit Ergebung tragen können; so lang Konstantinopel in ihren Händen war, schien noch nichts für immer verloren; es war Gott ein Leichtes, wenn es ihm gefiel, alles wieder rückgängig zu machen, und Konstantinopel galt ihnen wie ein Unterpfand, daß er es mit seinem Volke nicht zum Aeußersten kommen lassen werde. — Die Einnahme der Stadt zerschmetterte diesen Glauben; aber damit wankte zugleich das ganze Christentum der Byzantiner. War es nicht jetzt endgiltig dargethan, daß der arabische Lügenprophet stärker war, als Christus und die Schar seiner Heiligen? Oder mußte man — wogegen das Gefühl sich nicht weniger aufbäumte — nun den Lateinern Recht geben, wenn sie das wahre Christentum zu haben behaupteten? Wie sollte das Christentum im Osten, ja das Christentum

überhaupt, weiterexistieren ohne die „gottbehütete Stadt", „die Stadt aller Städte Haupt", ohne die Hagia Sophia, „den Himmel auf Erden", ohne das lebenspendende Holz und die Fülle der andern wunderkräftigen Reliquien? — Das orientalische Christentum hat den Stoß ausgehalten; es hat gezeigt, daß es auch ohne Konstantinopel existieren kann; die Jahrhunderte, die seitdem vergangen sind, haben den Charakter der Stadt verändert, — und doch haftet an ihr noch etwas von dem alten Schimmer; wenn gleich heute im diplomatischen Minenkrieg um Konstantinopel politische und wirtschaftliche Interessen im Vordergrund stehen, so ist es doch immer noch zugleich eine unbestimmte religiöse Sehnsucht, die die verschiedenen Völker des Ostens nach dem Besitz der Stadt streben heißt. — Was suchen sie dort für ihren Glauben, was klingt bei den orientalischen Christen wieder, wenn sie den Namen Konstantinopel hören?

Konstantinopel ist die jüngste unter den großen Städten gewesen, die für die Geschichte des Christentums Bedeutung gewannen. Ihre ersten Anfänge können sich mit denen anderer kirchlicher Vororte nicht messen. Ihre christliche Vergangenheit reichte nicht hinauf in die apostolische Zeit: Paulus hat nicht von Ferne daran gedacht, in Byzanz eine Gemeinde zu gründen. In der Heldenzeit des Christentums hat sie keine Rolle gespielt; sie konnte sich keines Märtyrers rühmen. Erst die Erhebung des Orts zur Kaiserstadt ist der Ausgangspunkt für eine hervorragende kirchliche Stellung der Stadt geworden.

Man hat in Konstantinopel auch später nie ein Hehl daraus gemacht, daß die kirchliche Bedeutung der Stadt sich von ihrem politischen Rang herleitete. Zwar hat die Legende den jugendlichen Charakter des Christentums in Konstantinopel abgeleugnet: sie nannte den Apostel Andreas als Gründer der dortigen Gemeinde und sie bemühte sich das Ansehen dieses Apostels, als des Erstberufenen, so hoch wie möglich zu heben. Aber das war keine spezifisch konstantinopolitanische Legende und ihre Absicht gieng mehr auf die Verherrlichung des Ostens überhaupt, als auf die Konstantinopels. Der Orient in seiner Gesamtheit wollte sich darin dem Occident als ebenbürtig erweisen, indem er dem Apostel

des Westens, Petrus, seinen Bruder Andreas, als Apostel der östlichen Länder gegenüberstellte. Konstantinopel hat nie Anstrengungen gemacht, den Apostel Andreas so ausschließlich an sich zu ziehen, wie Rom dies mit Petrus that. Man hat dort keinen Widerstand entgegengesetzt, als später die Legende den Apostel Andreas nochmals zum Wanderstab greifen und auch noch Kiew gründen hieß. — Nicht weil sie apostolische Gründung, sondern weil sie Gemeinde der Hauptstadt war, beanspruchte Konstantinopel einen ausgezeichneten Rang in der Kirche.

Doch es ist der neugeschaffenen Centrale nicht leicht geworden, das nachzuholen, was andere Großstädte in den drei Jahrhunderten, um die sie zu spät kam, erworben hatten. Wohl hat der Osten bereitwillig im Jahre 381 schon dem Bischof von Neurom den Rang unmittelbar hinter dem von Alt-Rom zuerkannt. Aber damit war ihm nicht mehr als ein Titel verliehen. Es fehlte noch die Hauptsache, die Diözese, und diese zu gewinnen, hielt schwer. Die Welt war schon fast vergeben. Nach dem Westen war für den Patriarchen der Weg durch den römischen Bischof versperrt, der seine Vorposten bis Thessalonich vorgeschoben hatte. Im Osten hatten nicht bloß Alexandrien und Antiochien ihren großen sicheren Besitz, auch in dem einzigen großen Gebiet, das noch übrig war, in Kleinasien, gab es Städte von alten wohlerworbenen Vorrechten. Dennoch blieb dem Patriarchen von Konstantinopel keine andere Wahl, als hier einzudringen. Der Widerstand war nicht gering; selbst eine Stadt wie Cyzikus wollte sich nicht von Konstantinopel aus den Bischof setzen lassen und ein Chrysostomus ist mit über diesen Kämpfen zu Fall gekommen. Aber die zähe Politik des hauptstädtischen Bischofs siegte. Das Konzil von Chalkedon bestätigte dem konstantinopolitanischen Patriarchen den Besitz von Pontus, Asien und Thrake. Damit erst stand er den Bischöfen von Alexandrien und Antiochien, denen er im Ehrenrang vorging, an wirklicher Macht gleich. — Höher hinauf hat es der Bischof von Konstantinopel kirchenrechtlich nie gebracht: er ist im Osten primus inter pares; er gesteht in der Gesamtkirche dem Kollegen in Rom den Vortritt zu, obwohl er sich auf eine Stufe mit ihm stellt. Es war nur ein aus politi-

schem Ehrgeiz stammender Wunsch, keine in der Kirche durchzusetzende Anschauung, wenn in der Zeit wachsenden Lateinerhasses die Byzantiner ihren Bischof an die erste Stelle in der Christenheit rücken wollten.

Kanones geben wohl Rang und Machtbefugnisse, aber sie ersetzen das Ansehen nicht, das nur aus geistigem Besitz und geistigen Leistungen entspringt. Und in dieser Hinsicht stand Konstantinopel noch um die Mitte des 5. Jahrhunderts gegen die andern altberühmten Kirchen weit zurück. Aber dasselbe Konzil, das definitiv über den Rang Konstantinopels entschied, das Konzil von Chalkedon, bezeichnet zugleich den Wendepunkt, dem bedeutsame innere und äußere Wandlungen im Leben der östlichen Kirche folgten. Alexandrien und Antiochien sanken, zerrüttet durch dogmatischen und nationalen Streit, und als vollends die Invasion des Islam sich über den Osten ergoß, da blieb auf dem Boden des Reichs nur noch das eine Patriarchat, Konstantinopel. Dorthin warf sich jetzt die ganze Kraft der Kirche des Ostens: die Flut, die die andern Patriarchate verwüstete, hat Konstantinopel emporgetragen.

In der veränderten Situation kamen Vorzüge erst recht zur Geltung, die Konstantinopel von Anfang an gehabt hatte. War es zunächst ein Hindernis für das Emporkommen der Stadt gewesen, daß sie erst in der zweiten Aera des Christentums aufblühte, so erwies sich dies in anderer Hinsicht als ein Vorteil. Die Stadt hatte kaum nötig, erst eine heidnische Vergangenheit abzustreifen; die Kirche mußte sich in ihr nicht mühsam ihre Stelle suchen. Das Christentum zog gleich bei der Neugründung mit ein und wählte sich den gebührenden Platz. Mehr als irgend eine Großstadt des Altertums trug daher Konstantinopel das Gepräge einer christlichen Stadt. Während in Rom die Hauptkirchen außerhalb der Thore lagen, standen sie hier weithin sichtbar auf den beherrschenden Hügeln der Stadt und auch in den Straßen und Gassen machte das Christentum sich breit. Ueber 400 Kirchen und Kapellen konnte man im Laufe der Zeit in Konstantinopel zählen; mehr als 60 davon entfielen auf die Gottesmutter, die Konstantinopel, darin zugleich sein eigenes Selbstbewußtsein aus-

drückend, sich zur besonderen Schutzheiligen erwählt hatte. Auch der Bau seiner Hauptkirchen zeichnete Konstantinopel, namentlich seit Justinian's epochemachendem Werk, vor den übrigen Städten aus. Der hier zuerst im großen Stil angewendete majestätische Kuppelbau war die dem byzantinischen Gottesdienst angemessenste Form. Der griechische Kultus wirkt fast Mitleid, wenn er in kleinem Raum, unter ärmlichen Verhältnissen gefeiert wird. Aber wenn in den gewaltigen Dimensionen des Gotteshauses der Mensch seine Kleinheit fühlt, während zugleich spielendes Licht und bunte Farbe den Sinn berückt, dann kann er seine ganze Macht entfalten. Wenn die Lichter funkelten, dann erschien die hohe Kuppel wie ein Abbild des Himmelsgewölbes, die Mosaikfiguren traten lebensvoll aus den Wänden heraus; dem Gläubigen däuchte es, als ob eine überirdische Gemeinde während der heiligen Handlung auf ihn niederblickte, und er empfand den Schauer vor dem gegenwärtigen Gott.

Aber Konstantinopel besaß in seinen Kirchen noch etwas Kostbareres als den Glanz seiner Gottesdienste. Es ist für den kirchlichen Charakter der Stadt, wie für die populäre Frömmigkeit, die sich hier herausbildete, bestimmend geworden, daß die Gründung Konstantinopels mit der Epoche zusammenfiel, in der innerhalb des Christentums die Wallfahrten und die Auffindungen der Reliquien begannen. Konstantinopel hat daraus den reichsten Gewinn gezogen. Ununterbrochen strömen bis ins 12. Jahrhundert die Reliquien dorthin: gefundene, mit List erworbene, vor den Barbaren geflüchtete heilige Gegenstände aller Art. Wunderdinge gab es in der Zeit des Mittelalters hier zu schauen. Man besaß nicht bloß die Säule, an der Christus gegeißelt wurde, die Geißel, den Purpurmantel, das Rohr, die Kreuzesnägel, die heilige Lanze, die 12 Körbe von der Speisung, den Brunnenrand, auf dem er gesessen, den Gürtel und das Schultertuch der Maria samt den Ueberresten einer Reihe von neutestamentlichen Personen; selbst aus dem Alten Testament wußte man merkwürdig viel zu zeigen: den Tisch, an dem Abraham mit der Trinität gesessen, den Stab Mosis, das Horn, mit dem Samuel die Könige gesalbt, die Leiber Samuels, Habakuks, Michas und noch vieles andere.

Dazu kamen noch heilige Bilder ersten Ranges, von Lukas gemalte und nicht mit Händen gemachte. — Keine Stadt der Welt konnte sich eines solchen strotzenden Reichtums rühmen. Den Fremden erschien Konstantinopel wie ein großer Reliquienschrein, wie ein Festsaal, der die ganze heilige Geschichte in ehrwürdigen Denkmalen dem Auge vorführte.

Für den Griechen war das kein bloßer Prunk, kein totes Besitztum. Seine geschulte Phantasie vergegenwärtigte sich bei den heiligen Ueberresten die Persönlichkeiten; er redete mit den Bildern, wie die Bilder zu ihm sprachen; er wurde durch den Umgang mit diesen Dingen heimisch in einer transszendenten Welt, die in Machtthaten des Gerichts und der Hilfe ihm unaufhörlich ihr Dasein bezeugte. Der Glaube, der auf den Besitz der kostbarsten Reliquien sich stützte, ist in Konstantinopel eine Macht geworden nicht bloß im privatem, sondern auch im öffentlichen Leben. Sie bemißt sich am besten an dem, was sie verhinderte: eine lodernde Kreuzzugsbegeisterung, wie sie das Abendland erfaßte, konnte hier nicht aufkommen: man besaß an Konstantinopel einen Ersatz für das verlorene heilige Land. Aber andererseits hat sich auch viel seltener, als man nach der wild bewegten Geschichte erwarten sollte, jene verzweifelte Stimmung des Volkes bemächtigt, die sich auf christlichem Boden in eschatologischen Erwartungen äußert: auch wenn die Bedrängnis aufs Höchste stieg, das Volk vertraute seinen Heiligen, die schließlich doch die Stadt erretteten.

Ohne Frage hat die Häufung der auf die Phantasie berechneten Mittel in Konstantinopel auch Uebersättigung und Abstumpfung herbeigeführt, wie sie auf der andern Seite die religiöse Neugier steigerte und den Sinn für die sittliche Selbstzucht schwächte. Aber in zwei Mächten, die zu Beginn des Mittelalters in Konstantinopel auftreten, fand sich ein gewisses Gegengewicht. — So ungünstig der Boden einer Weltstadt für die Entwicklung des Mönchtums ist, allmählich hat sich der Fremdling aus der Wüste doch in sie hineingewagt; mit der Reform des Klosters Studion durch Theodoros beginnt die große Epoche des konstantinopolitanischen Mönchtums. Es zeugt von dem tiefen Ernst des orienta-

lischen Mönchtums, daß es auch in der Hauptstadt sich nicht verlor; die edelste Mystik der griechischen Kirche ist in Konstantinopel erblüht und man konnte es wagen, die Zucht seiner Klöster andern als vorbildlich hinzustellen. Von Studion, der strengen Hüterin des Glaubens und der Sitte der Väter, vom Mamaskloster, vom Pantokratorkloster, um nur die wichtigsten zu nennen, ist ein gewaltiger Einfluß ausgegangen; für uns sympathischer da wo er in der Stille wirkt, als wo Schismen in der Kirche die Folge sind. Und es war keineswegs bloß das niedere Volk, das auf die Mönche hörte; der Kaiser und die Aristokratie sind fast eifriger in der Verehrung der Mönche als die kleinen Leute. — In der Stadt, die Natur und Kunst mit allem Reiz des Schönen geschmückt, der ein Welthandel alltäglich von allen Enden erlesene Genüsse zuführte, empfanden doch alle die Größe einer Gesinnung, die die Lust verachtet und nach innen sich kehrt.

Sobald das Reich den ersten furchtbaren Ansturm der Araber überstanden hatte, regte sich aber auch der wissenschaftliche Trieb bei den Griechen wieder mächtig und Konstantinopel wird jetzt, was früher Alexandria gewesen war. Es ist nicht zufällig, daß das Wiedererwachen der Wissenschaft sich zeitlich etwa an den Bilderstreit anschließt. Der Bilderstreit hatte in seiner zweiten Phase auf philosophische Fragen hingeführt und nachdem das Dogma gesichert war, hat man in vielen Dingen wieder freier denken lernen denn zuvor. Es kennzeichnet die Lage, daß einer, der als Erzbischof im Bilderstreit abgesetzt wurde, nachher als Philosoph an der Bardasuniversität unterkam und als großer Gelehrter in hohem Ansehen starb. Selbst den Namen des Origenes wagte man wieder auszusprechen. Allerdings trägt die ganze Bewegung auch auf kirchlichem Gebiet den Charakter einer Renaissance. Es fehlt ihr auch nicht der schulmeisterliche Beigeschmack, den die Renaissance des Abendlandes noch unangenehmer entwickelt hat. Wie Photios den alten Kirchenvätern Zeugnisse ausstellt, ob sie gut attisch schreiben oder nicht, so fühlt sich auch Psellos einem Mönch gegenüber unsäglich überlegen, weil er noch weiß, daß ἀπὸ nicht den Dativ regiert. — Aber handelte es sich gleich in der Hauptsache nur um Wiederbelebung dessen, was frühere

Zeiten produziert hatten, so war es doch ein reiches Erbe, von dem die Griechen zu zehren hatten. In der gewandten Handhabung der Form, in der Fähigkeit von einem gewissen Punkte aus rasch alle Konsequenzen zu überblicken, wie in der Kunst verwickelte Dinge einfach darzustellen, sind die Griechen den Abendländern bis in die Zeiten der großen Scholastik — vielleicht muß man sagen bis zur Zeit des Humanismus — voraus gewesen. Und wenn die Griechen unermüdlich mit den alten Gründen die alten Dogmen verteidigten, so darf man nicht vergessen, daß sie dazu durch die Lage ihrer Kirche aufgefordert waren. Die großen Häresien bestanden im Orient immer noch fort; es war notwendig, mit ihnen sich immer aufs neue auseinanderzusetzen und der Kampf hatte jedenfalls das Gute, daß die Motive des alten Dogma hier stets in lebendigem Bewußtsein blieben.

Volksfrömmigkeit, Mönchtum und theologische Wissenschaft vertrugen sich nicht immer leicht unter einander. Reibungen zwischen ihnen ziehen sich durch das ganze Mittelalter hindurch: Philosophen werden auf Meinungen betroffen, die mit der Bilderverehrung nicht im Einklang stehen; Theologen, die es mit dem Dogma recht genau nehmen wollen, entpuppen sich als Erneuerer längst verdammter Häresien; das kühne Streben des Mönchtums, sich unmittelbar mit der Gottheit zu einen, setzt sich immer der Anklage aus, daß sie Dogma und Kirche damit stürzten. Aber so stark manchmal die Spannung wurde, keines der auseinanderstrebenden Elemente hat das andere auszustoßen vermocht; ja das Resultat in der allgemeinen Stimmung war doch, daß das, was im Grunde sich floh, wie etwas Zusammengehöriges empfunden wurde. Man wollte die Wissenschaft nicht entbehren, die den Sinn der Frömmigkeit zeigte; man wollte den Mönch nicht missen, dessen praktische Erfahrungen den Glauben an die transscendente Welt stets neu belebten, wie andrerseits Mönche und Theologen von ihrer sauren Arbeit gerne ausruhten in einer naiven Gläubigkeit. Die Griechen hatten dabei nicht das Gefühl, Unvereinbares gedankenlos zu verbinden. Man wußte genau den Punkt, in dem sich die verschiedenen Bestrebungen trafen. Denn so überladen und bunt zusammengesetzt uns die griechische Frömmigkeit erscheint, so

ist doch alles in ihr auf einen Gedanken bezogen. Die Menschwerdung des Gottessohnes war das Centrum, um das sich alles drehte, und die Paradoxie dieser Thatsache war der Nerv der Frömmigkeit. Staunen und Freude sind dem Griechen die ersten religiösen Empfindungen; er mag sie sich ewig im Rythmus wiederholen, ohne daß das Gefühl sich abschwächte. Wenn aber die Grundthatsache paradox ist, ist es dann nicht selbstverständlich, daß das Dogma mit den Mitteln des Verstandes sich nicht ausrechnen läßt? Hat wirklich damals der Himmel die Erde berührt, was Wunder, daß jetzt allenthalben im Irdischen sich übernatürliche Kräfte regen, und daß Gott seinen Freunden Dinge zu schauen gibt, von denen die Schulweisheit sich nichts träumen läßt? Der Gegensatz der verschiedenen Bestrebungen in der Kirche diente schließlich nur dazu, das Selbstgefühl des Byzantiners zu steigern: er war stolz, einer Kirche anzugehören, die in allem fertig und doch zugleich voller Leben ist; er war sich bewußt, daß Orthodoxie eine hohe Kunst ist, und er konnte sich doch darüber freuen, daß die tiefsten Geheimnisse der Gottheit den Einfältigen geoffenbart wurden.

Aber so bestimmt die Kirche in Konstantinopel ihre Eigenart ausprägte und so tief sie sich im Volke einlebte, so hat sie doch nicht den Ehrgeiz gehabt, ihre Macht straff zusammenzufassen und sie der des Staats principiell entgegenzusetzen. Auf engem Raume sind in Konstantinopel die christliche Idee des Reiches Gottes und die antike Idee des Römerreichs zusammengestoßen; sie mußten zu einander in Beziehung treten; aber das Resultat der Auseinandersetzung war ein durchaus anderes, als im Abendland. Es lag nicht bloß an den realen Machtverhältnissen, wenn hier der Staat die Oberhand über die Kirche behielt, der letzte Grund war ein starkes Gefühl dafür, wie viel die Kirche dem Staate verdankte. Hier in Konstantin's Stadt konnte man es nicht vergessen, was der erste christliche Kaiser für das Christentum bedeutet hatte. Die orientalische Kirche hat das in der bestimmtesten Weise zum Ausdruck gebracht, indem sie Konstantin mit den Titeln des „Apostelgleichen", des „13. unter den Aposteln", des „Apostels unter den Kaisern" schmückte. Seit ihm galt auch der Gegensatz zwischen Kirche und Römerreich als aufgehoben: das Reich ist nun

christlich und auf das Reich gehen jetzt Prädikate über, die bisher die Kirche sich beigelegt hatte. Die Angehörigen des Reichs sind das Gottesvolk, das auserwählte Volk, und auch die Form des römischen Reichs — denn es war tötliche Beleidigung von einem griechischen Kaiser und einem griechischen Reich zu sprechen — wird wie ein Stück der göttlichen Weltordnung betrachtet. Reichsidee und Kaiseridee sind damit religiös verklärt. In dem höchsten politischen Ideal, das man aufstellte, floß Geistliches und Weltliches ineinander: das Römerreich ausgedehnt über alle Barbaren, an der Spitze der Kaiser, der aus dem Chaos der menschlichen Gesellschaft den κόσμος der Reichsordnung schafft, der irdische βασιλεὺς in seinem Walten ein Abbild des himmlischen.

Diese religiöse Auffassung von Reich und Kaisertum war keine bloße Verbrämung. Sie wirkt überall mit und sie hält Stand auch den schlimmsten Eindrücken der Wirklichkeit gegenüber. „Gott setzt seinem Volk den Herrscher" — der Glaube wurde nicht erschüttert, wenn die Thatsachen auch noch so stark widersprachen. Mochte einer auch durch Blut und Greuel zum Throne gestiegen sein — jede gelungene Usurpation ward hingenommen wie ein Gottesurteil: der Sieger war der Erwählte Gottes, der Gesalbte des Herrn — eo ipso, auch ohne die Krönung.

War aber die weltliche Gewalt in diese religiöse Beleuchtung gerückt, dann war hier kein reiner Gegensatz zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt, dann war es auch nicht möglich, grundsätzlich zu sagen, wo das Recht des Herrschers aufhörte und das eigenste Gebiet der Kirche begann. Es griff bis ins Seelsorgerliche hinüber, wenn es zu den Pflichten des Herrschers gehörte, bei Beginn der Fastenzeit das Volk zu ermahnen; man sah es auch gerne, wenn er sich auf Dogmatik verstand und auf den Synoden disputieren konnte — nur die unterliegende Partei schrie regelmäßig nach mehr Freiheit der Synoden; man stieß sich kaum an den Patriarchenabsetzungen: das schien so zur Sache zu gehören: — als Barbarossa Päpste absetzte, spottete man in Konstantinopel, der abendländische ῥήξ wolle sich das Air eines βασιλεὺς geben. — Aber, wenn es auch keine deutliche Grenze gab, — die Klugheit wies den Kaiser der Kirche gegenüber auf die

Politik des quieta non movere und widerriet ihm, in die Verwaltung der Kirche im Einzelnen dreinzureden. Nur ein einziger Kaiser hat eine großgedachte Kirchenpolitik unternommen; doch schon sein Nachfolger hat das Wenige, was erreicht war, wieder preisgeben müssen.

Aber die Reibungen, die hier unvermeidlich waren, dürfen doch nicht darüber täuschen, daß die Grundempfindung nicht die des Gegensatzes, sondern die der Harmonie war. Nicht erst die toten Kaiser und Patriarchen waren mit einander in der Apostelkirche vereinigt; auch die Lebenden waren verbunden. Der Kaiser war sich seiner Pflicht bewußt, der Beschützer des orthodoxen Glaubens zu sein, und die Kirche fühlte sich verpflichtet, den Staat mit allen Mitteln zu unterstützen. So innig wie nur möglich haben sich deswegen die beiderseitigen Institutionen durchdrungen. Wie die großen Feste der Christenheit öffentliche Feste sind, bei denen auch der Kaiser in genau geregelter Weise sich beteiligt, so gibt es auch keinen politischen Akt, kein gemeinsames Erlebnis des Volkes, bei dem man nicht der Gottheit gedacht hätte. Am stärksten tritt in Kriegszeiten die innere Einheit hervor: der Krieg ist ein heiliger Krieg; der Kaiser betet im Gotteshaus, bevor er auszieht — auch ein Bardas hat das nicht unterlassen — und die kostbarsten Reliquien nimmt er als beste Waffe mit ins Feld. Nach alttestamentlichem Brauche frägt man die Gottheit um Rat bei schwierigen strategischen Entscheidungen und ist der Sieg errungen, so läßt man Gott und den Heiligen die Ehre. Die gewaltigsten Kriegshelden unter den byzantinischen Kaisern haben bei der siegreichen Heimkehr nicht selbst den Triumphwagen bestiegen, sondern ein Heiligenbild darauf fahren lassen. Wie willig die Kirche dabei den Staat unterstützte, das spürt man daran, daß unter diesem Einfluß die Religiosität selbst eine gewisse Abwandlung erlitt. Unter den Heiligen treten die Kriegsheiligen, Michael und die beiden Theodore, stärker hervor; andere, wie der heilige Demetrios und die Gottesmutter gewinnen ein strengeres Antlitz, — ein männlicher Zug kommt in die sonst durchaus weiblich geartete Frömmigkeit.

Die Stadt, die das weltgebietende Kaisertum und die glän-

zendste Kirche in ihren Mauern beherbergte, nahm in der mittelalterlichen Welt eine einzigartige Stellung ein. Sie war nicht bloß ein Wunderding; der Name weckte etwas wie heilige Scheu. Im Reiche galt von selbst, was von dieser Kirche ausgieng; die wichtigsten Festsetzungen im Heiligenkalender, Liturgie, Zahl der Mysterien, Fastenzeiten, heiligen Liedern haben sich vollkommen geräuschlos von dort aus in der griechischen Kirche verbreitet. Aber nicht minder stark empfanden die außerhalb des Reiches Stehenden ihren Zauber. Nur mit wenigen Worten sei die Einflußsphäre angedeutet. Propaganda im eigentlichen Sinn hat die griechische Kirche nicht gemacht; sie war zu vornehm dazu; sie ließ den Staat vorangehen oder wartete, bis man zu ihr kam. Aber gerade dieser vielberufene Stolz erwies sich den Barbaren gegenüber als die richtige Taktik. Er bewahrte sie selbst vor dem Schicksal, von den zuströmenden Barbaren assimiliert zu werden und erhöhte ihre Anziehungskraft bei den rohen Völkern. Bulgaren, Serben und Russen haben der Reihe nach sich dem fascinierenden Einfluß von Byzanz ergeben; auf die Höhe von Byzanz zu kommen, war in kirchlichen, wie in politischen Dingen ihr höchster Ehrgeiz; sobald ihre Macht stieg, war ihr Erstes, einen Zaren und einen Patriarchen sich zu beschaffen. In den weichen Stoff, den diese slavischen Völker darstellten, hat die byzantinische Kirche ihre Züge tief eingraben können. Nicht nur alle ihre Institutionen, auch jene Verbindung von Volk, Staat und Kirche, die Verschmelzung von Patriotismus und Religion, selbst ihre ganze Art, sich zu geben, gieng auf jene Völker über. Bald lernten diese mit demselben Stolz von ihrer unveränderlichen Kirche reden, wie das alte Byzanz — uns ist es dabei, als ob wir Kinder im Tonfall ihrer Großväter sprechen hörten. Aber wie viel das war, was Konstantinopel ihnen gab, das sieht man heute noch an der Mühe, die es diesen Völkern bereitet, das Ererbte sich geistig anzueignen.

Es springt weniger unmittelbar in die Augen, was die abendländische Kirche von Konstantinopel überkam. Der Eindruck ist für uns noch dadurch geschwächt, daß die Schismen zwischen beiden Kirchen viel ausführlicher behandelt werden als die posi-

tiven Beziehungen; auch dadurch, daß die orientalischen Ideen auf abendländischem Boden eine ganz neue Form und neue Gewalt erhielten. Aber hält man sich nur im Großen vor, daß die abendländische Idee des Kaisertums, die Sitte der Kaiserkrönung durch den höchsten Bischof, von Konstantinopel herüberkam; nimmt man die Beeinflussung der populären Frömmigkeit durch die Vermehrung des Heiligenverzeichnisses und der Reliquienverehrung hinzu; erinnert man sich, daß das Schlagwort des apostolischen Lebens, das die abendländische Kirche bis in die Reformationszeit in Aufregung erhielt, von orientalischen Häretikern eingeschleppt wurde; bedenkt man, welch' starke Anregungen die Renaissance von dorther empfieng; — überschaut man dies alles, so wird man gewahr, daß die Geschichte der mittelalterlich-abendländischen Kirche ohne Byzanz gar nicht zu denken ist.

Und doch, so groß die Bedeutung Konstantinopels war, — was von dort ausgieng, war kein Erzeugnis frischer Kraft, kein Werk für die Ewigkeit. Sein Glanz erbleichte, als der Westen aus dem Kindesalter heraustrat. Und auch im Osten war seine Stellung unterwühlt, längst bevor die Türken die Stadt eroberten. Auch die Kirche trägt mit Schuld an der inneren Auflösung. Jene enge Verbindung von Staat und Kirche, in vieler Hinsicht segensreich, wird mit der Zeit ein Unglück für beide. Die Religion in alles hineingezogen wird gemein: es berührt uns unsäglich peinlich, wenn wir im Hippodrom heilige Namen hören. Die vielgebrauchten furchtbaren Eide büßen ihre Kraft ein. Dem Egoismus, der nur daran denkt, für sich selbst noch ein gutes Stück aus den Ruinen zu erbeuten, vermag eine mit raschen Gefühlseindrücken operierende Religiosität nicht wirksam zu steuern. Die Nachbarvölker, trotz ihres Christentums stets als Barbaren verachtet, fühlen keine Verpflichtung zu selbstloser Hilfe gegenüber dem bedrohten Reich. Auch in der letzten Not vermochte der gemeinsame christliche Glaube die Völker der Balkanhalbinsel gegenüber dem Islam nicht zu einen. So erscheint der Fall der Stadt wie ein Gericht.

Konstantinopel ist gefallen und man kann sich nicht denken, daß es im alten kirchlichen Glanze je wieder erstünde. Man mag

davon träumen, daß es einst wieder ein hervorragender kirchlicher Mittelpunkt für die Völker des Ostens würde; aber was ihm ehemals eine Weltstellung gab, das ist mit der Eroberung zu Grunde gegangen.

Augustins Anschauung von den Erlöserwirkungen Christi.

Von

J. Gottschick.

Den Anlaß zu der Untersuchung, deren Ergebnisse ich hier veröffentliche, hat mir erneute Beschäftigung mit Luthers Versöhnungslehre gegeben. Luther ist sich in diesem Lehrstück keines Gegensatzes zu der voraufgehenden Theologie bewußt, „etliche hohe Schullehrer", d. h. die Skotisten, ausgenommen. Er beschuldigt seine Gegner vielmehr, daß sie sich mit der auch von ihnen bekannten Lehre von der Genugthuung, die Christus für unsere Sünden geleistet, in Widerspruch setzen, wenn sie nun noch die Notwendigkeit eigener Genugthuungen und Leistungen zum Zwecke der Seligkeit lehren. Er zieht aus den geltenden Anschauungen über das Heilswerk Christi in erster Linie nur neue Konsequenzen, indem er sie zu Vehikeln und Stützen seiner spezifischen Heilslehre, der Lehre von der Vergebung oder Rechtfertigung allein durch den Glauben umbiegt, wenn dann auch weiterhin jene von ihm übernommenen Anschauungen nicht ungewandelt bleiben. Aus diesem Thatbestand ergiebt es sich, daß man, um Luthers Versöhnungslehre richtig zu verstehen und zu würdigen, sie genauer mit der seiner Vorgänger vergleichen muß, als es bisher geschehen ist.

Will man nun den Vorstellungskreis feststellen, den er überkommen hat, so ist es wohl zweifellos, daß die Ausführungen des Lombarden im 3. Buch der Sentenzen Dist. 18—20 den Ausgangs- und Orientierungspunkt bilden müssen. Seine Sentenzen

waren ja das Lehrbuch, das viele Scholastiker bis zu Gabriel Biel lediglich kommentierten, das auch für die Verfasser der Summen oder Systeme mehr als nur eine Auktorität neben anderen war, das den Vorlesungen zu Grunde gelegt wurde, über das auch Luther selbst gelesen hat. Und die beim Lombarden zusammengestellten Gedanken über das Heilswerk Christi finden sich auch bei Luther thatsächlich wieder. Die Sätze des Lombarden sind aber nichts anderes als zerflossene Excerpte aus Augustin. Eigene Lektüre Augustins hat dann auf Luther den größten Einfluß ausgeübt. Dieser Einfluß ist auch in manchen Formeln und Gedanken, die bei Luther im Zusammenhang seiner Versöhnungslehre begegnen, nicht zu verkennen. So ist bei A. einzusetzen, wenn man das geistige Milieu ermitteln will, das auf Luther an diesem Punkte eingewirkt hat, ohne eine gegensätzliche Stellung in ihm hervorzurufen.

Für diesen Zweck gewährt aber die vorhandene Litteratur nicht genügende Auskunft. Wir besitzen eine Monographie über „Augustins Anschauung von der Erlösungsbedeutung Christi"[1]). Diese, eine Dissertation, ist zwar eine dankenswerte Stoffsammlung, bringt es aber nicht zu ausreichender theologischer Würdigung des Einzelnen und des Ganzen. H. Schultz hat in den wertvollen Aufsätzen, die die Geschichte der Versöhnungslehre behandeln, die Aussagen A.s über das Werk Christi nur eben gestreift[2]). Die Lehrbücher der Dogmengeschichte von Harnack, Loofs, Seeberg lassen sich auf die Sache nicht in vollem Umfang ein, wie das teils die Fassung der Aufgabe als einer Geschichte des Dogma, teils der beschränkte Raum des Lehrbuches mit sich bringt. Auch bin ich zu einer Auffassung der augustinischen Erlösungslehre gelangt, die nicht unerheblich von der ihrigen und auch von derjenigen A. Dorners[3]) abweicht.

---

[1]) Von K. Kühner 1890, Heidelberg.

[2]) Theol. Studien u. Kritiken 1894 Heft I u. II. Der sittliche Begriff des Verdienstes und seine Anwendung auf das Verständnis des Werkes Christi S. 47.

[3]) A. Dorner, Augustinus. Sein theologisches System und seine religionsphilosophische Anschauung 1873.

Seeberg[1]) ist wie Kühner der Ansicht, daß A. nicht eine zusammenhängende Theorie, sondern Elemente religiöser Anschauung, die „genuin christlich" seien, darbiete und begnügt sich, diese unter fünf Rubriken zu registrieren. „Christus hat 1. durch sein Blut uns Vergebung der Sünden gebracht, durch sein Opfer uns von Sünden gereinigt, ein Lösegeld für uns erlegt, den Zorn Gottes weggenommen, uns die Gerechtigkeit geschenkt, uns mit Gott versöhnt und ist unser Fürsprecher geworden; 2. die Menschen aus der Gewalt des Teufels befreit, der sich ohne Recht an dem Fleisch des gerechten Christus vergriff; 3. uns Gott, seine Weisheit und Liebe, in seiner Person und seinem Werk offenbart; 4. uns ein Beispiel und Vorbild der Demut, Geduld und Gottgelassenheit gegeben; 5. uns durch seine Menschwerdung, wie besonders durch den Tod und die Auferstehung, die Unsterblichkeit gebracht, um uns zu Göttern zu machen" [2]). Dem gegenüber erhebt sich doch die Frage, ob denn nicht bei A. diese fünf Gedanken unter einander und mit seiner Lehre vom subjektiven Heil in einem Zusammenhange stehen, der sich irgendwie bestimmen läßt. Ferner erweckt die Beurteilung dieser „Elemente religiöser Anschauung" als „genuin christlicher" Befremden. Allermindestens müßte doch der Sinn, den sie für A. haben, festgestellt sein, ehe ein solches Urteil Berechtigung hat. Aber man sollte auch denken, daß die genuine Christlichkeit von Anschauungen über die Heilsbedeutung Christi sich erst an ihrer Fähigkeit erproben läßt, den „genuin christlich" verstandenen Vorgang der subjektiven Erlösung zu begründen. Einen Nachweis solchen Zusammenhangs zwischen dem Objektiven und Subjektiven zeigt Seeberg aber nicht nur nicht auf, sondern stellt ihn durch die Bezeichnung „Elemente

---

[1]) Lehrbuch der Dogmengeschichte I S. 304 Anm.

[2]) Kühner unterscheidet bei Augustin eine realistisch-mystische Erlösungsauffassung, vgl. Seeberg's Punkt 5, eine Stellvertretungs- und Sühnopfertheorie vgl. Seeberg 1, eine Loskaufungstheorie vgl. Seeberg 2, eine subjektiv-praktische Erlösungsauffassung, näher eine ostentativ-kommendative (d. h. Gott zeigt und empfiehlt seine Liebe in Christus) vgl. Seeberg 3, und eine Auffassung Christi als Beispiel und Vorbild vgl. Seeberg 4.

religiöser Anschauung" thatsächlich in Abrede. Die Lehre A.s über die subjektive Erlösung findet er keineswegs „genuin christlich".

Harnack und Loofs, die in den Hauptpunkten übereinstimmen, zum teil im Anschluß an Dorner, sind den Fragen nach dem Sinne der einzelnen Anschauungen A.s über Christus, nach der Bedeutung, die sie für ihn im Zusammenhang seiner Erlösungslehre haben, nach ihrem christlichen Wert näher getreten. Ihr Urteil ist folgendes: Wo A. die lebendige christliche Frömmigkeit aussagt, hat er drei ganz bestimmte Anschauungen, in denen er sich klar macht, daß Christus der Fels seines Glaubens, der Weg, die Kraft, die Auktorität ist: die Inkarnation ist der große Liebesbeweis Gottes; die hier bewährte Demut Gottes und Christi bricht unseren Stolz; in Christus ist die ewige Wahrheit uns faßbar. Aber es ist ihm nicht gelungen, diese Anschauung in dogmatische Formeln zu bringen. So Harnack. Aehnlich kürzer Loofs. In A.s Gnadenlehre handelt es sich um die gratia remissionis peccatorum und um die gratia inspirationis charitatis, um die Aufhebung der Sünde als Schuld und als Zustand. In Hinsicht der ersteren klingt nach Harnack der Versöhnungsgedanke wohl an, wird aber nicht streng durchgeführt. Den Tod Christi beziehe A. als Fundament des Heils meistens auf die Befreiung von der Herrschaft des Teufels, der doch im System nur eine untergeordnete Rolle spiele. Dazu denke er bei der Gnade durch Christus in der Regel an die Aufhebung nicht sowohl der Schuld als des sündigen Zustandes. Nach Loofs weiß zwar A. die erstmalige remissio in der Taufe dankbar zu preisen und von der Notwendigkeit fortwährender remissio für die Getauften ist er tief durchdrungen, und im Zusammenhang dieser Gedanken hat er als Christ und als Prediger die Bedeutung des Vertrauens auf die sündenvergebende Gnade tief empfunden. Allein für die Gnadenlehre ist die remissio doch nur eine minder wichtige Begleiterscheinung der inspiratio dilectionis. Und Christi Werk würdigt A. weniger als reconciliatio, denn als Erlösung aus der Macht des Teufels. So Loofs. Was aber das zweite und hauptsächliche beneficium der Gnade anbetrifft, die inspiratio charitatis, so begründet A.s Zurückführung desselben auf die Prädestination

für Loofs das Urteil, A.s Gnadenlehre stehe mit dem Glauben an den historischen Christus nur in losem Zusammenhange. Denn er wie Harnack sehen es so an, als ob Christus bei A. für die prädestinierende Gnade weder der Grund noch das Organ, sondern nur ein Beispiel sei. Harnack meint endlich, A. habe im Grunde viel stärker die franziskanische Stimmung gegenüber Christus vorbereitet als die anselmische Satisfaktionstheorie[1]). — Diese Beleuchtung der augustinischen Gedanken hat sich mir an den entscheidenden Punkten nicht erprobt. Um das Maß ihrer Berechtigung und insbesondere auch die geschichtliche Bedeutung A.s für die Lehre von Christi Erlösungswerk festzustellen, ist es erforderlich, von dem Korrelat zu seinen Ausführungen über das letztere auszugehen, von seiner Anschauung über den durch die Gnade Gottes hervorgerufenen Prozeß, in welchem sich der Umschwung aus dem Leben in der Sünde zu dem in der Gerechtigkeit vollzieht. Wenn man ihn nach allen seinen Momenten überschaut, ergiebt sich das Maß der Berechtigung, mit welcher — übrigens nicht erst von Harnack und Loofs, sondern auch schon von Dieckhoff[2]) — die Bedeutung, die die Sündenvergebung für A. hat, gegenüber der Bedeutung der inspiratio charitatis so gering angeschlagen wird. Nicht minder aber läßt sich an dem auf der subjektiven Seite obwaltenden Zusammenhang erkennen, inwiefern die von A. über Christi Heilsbedeutung ausgesprochenen Gedanken eine organische Stelle im ganzen seiner Anschauung haben.

Für diesen Zweck ist es aber notwendig, nicht nur die expreß lehrhaften Schriften A.s, sondern auch seine Sermone und Traktate zu benützen. Für seine Wirkung in der Geschichte kommt ein Unterschied, den man bei ihm zwischen erbaulichen und lehrhaften Schriften machen wollte, überhaupt nicht in Betracht. Aber auch davon abgesehen, dürfte es unberechtigt sein, bei ihm eine solche scharfe Grenzlinie zu ziehen. Seine Predigten lassen gerade die

---

[1]) Vgl. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 3. Aufl. 1897, Bd. III S. 93, 94, 116—125, 190, 191; Loofs, Leitfaden der Dogmengeschichte, 3. Aufl. 1893, S. 213—223; A. Dorner, Augustinus 1873, S. 170—178.

[2]) Theologische Zeitschrift, redigiert von Dieckhoff u. Kliefoth, Jahrg. I 1860, Augustinus' Lehre von der Gnade S. 11 ff., 524 ff.

Gedanken, die ihm die wichtigen und durchschlagenden sind, kurz seine Gesamtanschauung deutlich erkennen und bieten sie in immer wiederkehrender fester Prägung dar.

Der allgemeine Gesichtspunkt, unter den A. die Heilsbedeutung Jesu stellt, ist der der Mittlerschaft. An zahllosen Stellen wiederholt er das Wort I Tim 2 5 von dem einen Mittler zwischen Gott und Menschen, dem Menschen Jesus Christus. Zwischen Gott und dem Menschen besteht ein ungeheurer Abstand. Und doch giebt es für den Menschen keine Seligkeit als in der Vereinigung mit Gott, dem höchsten Gut. Da ist denn, damit wir zu Gott kommen, ein Mittler nötig. Und zwar kann ein Mittler, der diesen Abstand aufhebt, ein mediator, nur sein, wer selbst ein medius, ein Mittlerer zwischen Gott und den Menschen ist. Das ist der Gottmensch Jesus Christus, der Sohn Gottes, der, indem er Gott blieb, doch einen vollständigen Menschen in die Einheit seines Personlebens aufgenommen hat. Niemand kann zu Gott kommen als durch ihn[1]).

Aber worin besteht nun der Abstand zwischen Gott und Menschen, der durch diesen Mittler gehoben wird? Die griechischen Väter der Kirche haben ihn vor allem als einen physischen, als den zwischen Vergänglichkeit und Unvergänglichkeit verstanden. Gott ward Mensch, damit wir vergottet würden, vergottet, d. h. von der φθορά befreit und zur ἀφθαρσία erhoben. Dies Ziel wird objektiv, für das Menschengeschlecht verwirklicht, indem der Gottessohn sich in der Menschwerdung mit einer menschlichen Natur verbindet und durch diese Verbindung, sowie vollends durch die Hingabe derselben in den Tod, in der sich das Todesverhängnis erschöpft, und durch die Ueberwindung des Todes in der Auferstehung sie von aller φθορά reinigt. Der Einzelne aber erlangt

---

[1]) *Sermo* 82 6 *tom* V 503. Christus homo mediator Dei, filius unicus Patris, Deus homo. Ecce tu longe a Deo homo et Deus sursum longe ab homine: in medio se posuit Deus homo. Agnosce Christum et per hominem adscende ad Deum. Ich citiere Bände und Seiten nach der Ausgabe in Migne, Patrologia lat.

Anteil an dieser objektiv vollzogenen Erlösung, wenn er tugendhaft lebt und so die ethische Bedingung für die Teilnahme an dem physischen Heilsgut erfüllt. Diese Erlösungslehre nennt man eine realistisch-mystische, realistisch, sofern der platonische Realismus des Gattungsbegriffes ihr zu Grunde liegt, mystisch, sofern es sich um eine für unser Denken unverständliche Wirkung handelt. Auch bei A. finden sich nicht selten Variationen jener Formel des Athanasius. Auch er versteht die Erlösung als **Vergottung.** Christus ist, heißt es bei ihm, medius und mediator zwischen dem unsterblichen und seligen Gott und dem sterblichen, unseligen Menschen. Seine selige Sterblichkeit führt uns aus der unseligen Sterblichkeit zur seligen Unsterblichkeit. Er ist teilhaft geworden unserer Sterblichkeit oder der menschlichen Natur, um uns seiner Ewigkeit oder der göttlichen Natur teilhaft zu machen. Der Gottessohn ward Menschensohn, um die Menschenkinder zu Gotteskindern und so zu Göttern zu machen. Hier scheint schon die Menschwerdung jenes Heil für die Menschennatur gebracht zu haben[1]). Ebenso braucht er oft Ausdrücke, die auf eine physische Wirkung hinzudeuten scheinen, wenn er von der Erlösung vom Tode redet, die Christus durch seinen Tod und seine Auferstehung vollbracht hat: Christus hat durch seinen Tod — den Tod getötet, verschlungen, verzehrt[2]. Aber es wäre ganz falsch, wenn

[1]) *De civ. Dei* l. IX cp. 15 t. VII 268. Si omnes homines quamdiu mortales sunt, etiam miseri sint necesse est, quaerendus est medius, qui non solum homo, verum etiam Deus sit, ut homines ex mortali miseria ad beatam immortalitatem huius medii beata mortalitas interveniendo perducat. 269. Beatus et beatificus Deus factus particeps humanitatis nostrae compendium praebuit participandae divinitatis suae. Ib. l. XXI cp. 16 t. VII 730. Enarr. in Ps 118 S. 16 6, Ps 138 3, 102 22, t. IV 1546 1785 1333; S. 192 1, t. V 1012. ut terrenis vita promitteretur in coelis. Hoc ut crederetur, res incredibilior praerogata est. Deos facturus, qui homines erant, homo factus est qui Deus erat. *Epist.* 140 10 t. II 542 Filius Dei venit ut fieret Filius hominis donaretque nobis qui eramus filii hominum filios Dei fieri . . . S. 82 6, t. V 503, filii Dei; ergo iam dii. S. 269 3, V 1198 negabit tibi et Deus divinitatem h. e. incorruptionem immortalitatis qua nos facit deos.

[2]) Tract. in Ev. Jo. XII 10 11, t. III 1489 1490 morte occisus mortem occidit ... mortem suscepit et mortem suspendit in cruce; et de ipsa

man in solchen Redewendungen den Ausdruck einer Erlösungsidee sehen wollte, die der griechischen gleichartig wäre und nun bei A. neben jener Idee von der ethischen Erlösung durch Gottes umwandelnde Gnade herginge, die sein spezifischer Erwerb ist. So als eine Anschauung neben anderen erscheint diese Betrachtungsweise A.s in Seebergs kurzer Aufzählung und auch bei Kühner, obwohl dieser auf den im Vergleich mit der griechischen Lehre anderen, ethischen Sinn hinweist, den die Vergottung hier hat[1]. Aber für A. ist die ethische Erneuerung durch die Kraft des Geistes Gottes, durch welche der Mensch gerechtfertigt wird, d. h. die habituelle sittliche Gerechtigkeit zu eigen bekommt, und nun den Willen Gottes in Liebe zu Gott und seinem Gesetz mehr und mehr erfüllt, nicht etwa eine Bedingung für den Empfang eines andersartigen Gutes, für die Teilnahme an einer von der Gerechtigkeit Gottes verschiedenen Natur Gottes, sondern sie fällt ihm mit der Vergottung, mit der Teilnahme an der göttlichen Natur unmittelbar zusammen, so sehr er dies Ziel auch hier nur erst anfangsweise erreicht werden läßt und alles Schwergewicht auf die zukünftige Vollendung legt. So sehr der Neuplatonismus mit seiner Wertung des Unwandelbaren als solchen A.s Gottesidee beeinflußt, so ist ihm die Unwandelbarkeit, der göttliche Gegensatz zur Welt, doch sofort das ethische Ideal. Gott ist selbst die Gerechtigkeit und als solche das Leben, und wir gewinnen an seinem Leben unmittelbar dadurch Teil, daß wir durch seine Gnadengabe Anteil an der Gerechtigkeit gewinnen. Indem wir ihm in Liebe anhangen, werden wir mit ihm zu einem Geiste. Auch die Gotteskindschaft, die ihm das Prädikat „Götter" auch für uns begründet, beginnt ihm damit, daß die Liebe zu Gott in uns erweckt wird[2]. Bei diesem Verhältnis zwischen Gerechtigkeit

---

morte liberantur mortales . . . in morte Christi mors mortua est, quia vita mortua occidit mortem, plenitudo vitae deglutivit mortem; absorpta est mors in Christi corpore.

[1]) A. a. O. S. 25. Daß Augustin diese Wirkungen auch auf Tod und Auferstehung zurückführt, macht nicht, wie Kühner meint, einen Unterschied. Das fehlt bei den Griechen nicht.

[2]) *In Ps* 44 18, t. IV 505. Qui justificat, ipse deificat, quia justifi-

und göttlicher Natur, Gerechtmachung und Vergottung darf man jene Anklänge an die Redeweise der Griechen nicht als Ausdruck eines vollständigen und insofern selbständig neben anderen stehenden Gedankens A.s ansehen. Sie sind im Zusammenhang seiner ethischen Erlösungslehre aufzufassen und nach deren Sinne zu interpretieren. Aus dieser sind die Mittelglieder zu ergänzen, die in jenen Antithesen ausgelassen sind, das Mittelglied der Heilsthaten Christi zur Erlösung von der Sünde und das Mittelglied der auf Grund der letzteren von uns zu erlebenden ethischen Wirkungen, in denen unmittelbar die Vergottung zu Stande kommt. Der Gottmensch ist für A. auf keine andere Weise Urheber unserer Vergottung, als sofern er der Urheber unserer Erlösung von der Sünde ist. Das bestätigt zum Ueberfluß noch der Umstand, daß jene Formeln oft genug gerade im Zusammenhang der Lehre von der ethischen Erlösung auftreten[1]). Daß aber solche Formeln bei ihm selbständig begegnen, begreift sich aus dem Umstand, daß ihm die Unsterblichkeit trotz allem Platonismus doch noch keine selbstverständliche Sache ist, und daß die Gnade des N. T.s ihm ihr Spezifikum daran hat, ewiges Leben zu vermitteln[2]).

In der großen Ueberzahl der Fälle sagt es aber A. auch ausdrücklich, daß es der ethische Gegensatz zwischen Gott und Menschen ist, zu dessen Aufhebung es ihm der Mittlerschaft des

---

cando filios Dei facit. Si filii Dei facti sumus et dii facti sumus. *Ep.* 120 19, t. II 461. Ea justitia quae vivit in se ipsa, procul dubio Deus est, atque incommutabiliter vivit. Sicut autem haec cum sit in se ipsa vita, etiam nobis fit vita, cum eius efficimur utcunque participes . . . Est plane ille summus Deus vera justitia . . . quam, esurire et sitire ea nostra est in hac peregrinatione justitia et qua postea saturari, ea nostra in aeternitate plena justitia. Ps 118 S. 16 1 2, t. IV 1543. Particeps eius fit quisquis ei adhaeret, sicut scriptum est, *mihi adhaerere Deo bonum est;* non enim exsistendo erunt homines dii, sed fiunt participando illius unius, qui est verus Deus. Quid est *Portio mea, Domine, dixi, custodire legem tuam,* nisi quia ita est portio cuiusque dominus, cum legem eius custodient. sed quomodo custodit nisi hoc donet . . . Spiritus vivificans. — *L. de gratia Chr.* cp. 24 t. X 372 ei jugiter inhaerendo unus cum illo spiritus factus erat. S. 121, t. V 678 acceperunt nomen ex eo quod amant: amando Deum efficimur dii.

[1]) Z. B. *de civ. Dei* l. IX cp. 15 t. VII 268; S. 82 6, t. V 503.

[2]) Ep. 140 5 13, II 543.

Gottmenschen bedarf. Mit ausgesprochener und stillschweigender Anlehnung an Jes 59 2 wiederholt er oft die Formel, daß es vor allem, ja daß es nichts anderes wie die Sünde ist, was uns von Gott trennt, eine Scheidewand (maceria separans) zwischen ihm und uns bildet, jene große Entfernung zwischen ihm und uns hervorruft; die Todverfallenheit ist nur ihre Folge. Die beiden einander entgegengesetzten Parteien, zwischen denen es des Mittlers bedarf, sind der gerechte und unsterbliche Gott und die ungerechten und sterblichen Menschen. Christus steht in der Mitte zwischen ihnen als der, welcher durch seine Geburt aus der Jungfrau sowohl sterblich wie gerecht ist. Die Aufgabe aber, zu deren Erfüllung er so befähigt ist, liebt es A. mit Paulus als die der **Versöhnung** zu bezeichnen. Mittler zwischen Gott und Menschen und Versöhner sind ihm Synonyma [1]). Versöhnung mit Gott bedeutet ihm aber Aufhebung der Feindschaft, die durch die Sünde zwischen Gott und Mensch eingetreten, Herstellung des Friedens zwischen Gott und Menschen, Umwandlung der Feinde zu Freunden und Kindern Gottes. Und A. denkt dabei nicht nur an die Aufhebung der Strafe und die Vergebung der Sünden, sondern

---

[1]) *De pecc. mer.* l. I cp. 28 56 t. X 141. Omnem hominem separari a Deo nisi qui per mediatorem Christum reconciliatur nec separari quemquam nisi peccatis intercludentibus posse. Ib. cp. 19 25 t. X 123. Peccata sola separant inter hominem et Deum, quae solvuntur gratia Christi, per quem mediatorem reconciliamur, cum justificat impium. S. 243 7 8, t. V 1332; En. in Ps 137 2, t. IV 1775. Conf. l. X cp. 43 t. I 808. mediator ille Dei et hominum homo Chr. J. inter mortales peccatores et immortalem justum apparuit, mortalis cum hominibus, justus cum Deo. *de civ. Dei* l. X 24 t. VII 301; S. 171 3 t. V 934. Quid tam longinquum, quid tam remotum quam Deus ab hominibus, immortalis a mortalibus, justus a peccatoribus? Non loco longe, sed dissimilitudine. S. 240 5 t. V 1133. In Ps 29 1 t. IV 216. S. 26 6 t. V 1731: quid est mediator? per quem conjungeremur, per quem reconciliaremur quia peccatis propriis separati jacebamus, in morte eramus. Ib. 13 32. In Ps 103 8 t. IV 1383. Nonne inimici eramus Dei et malam causam habebamus adversus Deum? Quis finiret causam istam malam *nisi ille medius arbiter? Tr. in Ev. Jo.* 41 8 t. III 1695 nemo reconciliatur nisi ex inimicitiis. Inimicos autem eos non natura, sed peccata fecerunt . . . Quo modo autem reconciliamur nisi solvatur, quod inter nos et ipsum separat?

befaßt darunter auch die aktuelle Verbindung mit Gott durch den hl. Geist oder in der Liebe. Auch die Befreiung aus der Gewalt des Teufels ist ihm in ihr beschlossen. Sie ist ihm in der That der Gesamtausdruck für die Erlösung. Die Rechtfertigung in seinem bekannten effektiven Sinne ist eins ihrer Synonyme[1]). Er braucht mit Vorliebe Termini des römischen Rechtes. In diesem bedeutet reconciliare soviel als in concordiam reducere, in der speziellen Anwendung auf die Ehe. Von diesem Terminus macht er zu Matth 5 25 26 gern Gebrauch. Er bezieht den adversarius, von dem dort die Rede, auf Gottes Wort oder Gesetz oder Gott selbst und setzt die Versöhnung mit ihm darin, daß der Wille concors mit jenem wird[2]).

Waren schon unter dem Titel der Versöhnung die beiden entscheidenden Mittel der Wiedervereinigung des Sünders mit Gott die Vergebung der Sünden und die Eingießung der Kräfte zum Guten durch den hl. Geist, so ist es auch sonst die Regel, daß A., wenn er die Wohlthaten der „Gnade Gottes durch Jesus Christus" oder der erlösenden Gnade aufzählt, diese beiden Wirkungen der Gnadengaben nennt. Das Wort Ps 103 2 qui propitius fit iniquitatibus tuis, qui sanat omnes languores tuos ist hier für ihn leitend[3]). Wenn er in de spiritu et littera die Be-

---

[1]) De corr. l. I 15 X 944. Quid est ei reconciliari nisi pacem cum eo habere. De pecc. mer. l. I 28 56 X 141 non reconciliari nisi peccatorum remissione de trin. l. XIII 16 21 VIII 1030 reconciliatio Dei quae recte intelligitur nisi cum talis ira finitur? *Ench.* 33 VI 249 quod per mediatorem reconciliamur Deo et accepimus Spiritum s. ut ex inimicis efficiamur filii, haec est gratia Dei per J. Chr. S. 71 18 V 454. In hoc (Spiritu s.) reconciliamur divinitati eaque delectamur. 455. perfecta charitas perfectum donum est Spiritus s. . . . Prius autem est illud quod ad remissionem pertinet peccatorum; per quod beneficium eruimur de potestate tenebrarum et princeps huius mundi mittitur foras.

[2]) De S. Domini in monte l. I cp. 11 t. III 1243 ff.; S. 9 9 t. V 82 cf. Dirksen, Manuale latinitatis fontium juris civilis Romanorum 1837.

[3]) *En. in Ps* 102 5 IV 1319. *Opus imp.* l. 6 8 X 1514. Eis ope opus est Salvatoris, qui primum salvos facit remissione omnium peccatorum post etiam sanatione languorum (de contin. VI 361 de sp. et lit. X 339). Ib. l. I 106 X 1120 donat duobus modis: et praeteritam dimittendo iniquitatem et opitulando ne intremus in tentationem ib. l. II 97 X 1179 tollit

deutung der Gnade darein setzt, die Schwachheit, von der das Gesetz überführt, durch Eingießung des guten Willens zu heilen, so fehlt doch auch dort der andere Gedanke nicht, dem er anderswo oft genug Ausdruck giebt, daß das Gesetz den Menschen zum reus macht, ihn von seiner Schuld überführt, und daß die Gnade dann durch Vergebung zu Hilfe kommt[1]). Selbst den Begriff der Justifikation erstreckt er, so sehr bei diesem das Schwergewicht auf die Mitteilung der justitia als der dem Willen Gottes konformen Liebesgesinnung fällt, gelegentlich auf die Vergebung, auf die große Vergebung aller vergangenen Sünden in der Taufe, auf die Vergebung der im Christenleben täglich unterlaufenden Sünden, die in der 5. Bitte des Herrengebotes erbeten wird, auf die Vergebung von crimina, zu denen eine größere Bußleistung erforderlich ist[2]). Endlich bilden die Ueberzeugungen von der Heilsnotwendigkeit der Vergebung aller vergangenen Sünden in der Taufe, sowie von der Heilsnotwendigkeit der Buße, sowohl der Bekehrungsbuße wie der täglichen, einen zweifellosen Bestandteil seiner ausgeprägten Lehre, auf den er auch in den antipelagionischen Schriften oft genug kommt. Schon diese Thatsachen sind eine Instanz gegen die Anschauung, daß ihm die Sündenvergebung im Vergleich mit der Eingießung der Liebe nur eine geringe Bedeutung habe.

---

gratia Christi originalis peccati reatum . . . dimittit etiam cuncta peccata quae homines male vivendo insuper addiderunt . . . donat etiam gratia, ut contra concupiscentiam carnis spiritus concupiscat: et si aliquando fidelis homo in hoc certamine venialiter vincitur, debita dimittit oranti et quando damnabiliter vincitur dat humiliorem poenitentiam, cui tribuat indulgentiam. Donat postremo vitam aeternam. prop. ex ep. ad Rom. zu 3 20 III 2015; S. 42 3 V 254.

[1]) S. 251 7 V 1171. Adversarium habes malum (sc. decalogum) . . . Adest Deus qui vos concordet. Quomodo vos concordat? Donando peccata inspirando justitiam cf. S. 186 5 V 753. *tr. in Ev. Jo.* 3 16 III 1402 per servum lex data est, reos fecit: per Imperatorem indulgentia data est, reos liberavit. Ib. 3 2 p. 1397, de spir. et lit. 33 58 59 X 238. quisquis . . . ei . . . se a peccatis absolvendum et ab omnibus vitiis sanandum . . . commiserit. Ib. 6 3 p. 205.

[2]) C. Jul. l. II 23 X 689; S. 158 5 V 865. Unus quisque vestrum jam in ipsa justificatione constitutus, accepta scilicet remissione peccatorum per lavacrum regenerationis, accepto Spiritu.

Für diese Anschauung beruft man sich nun auf die Stellen, in denen A. die pelagianische Beschränkung der durch Christus vermittelten Gnade auf die Sündenvergebung, die sola remissio abwehrt[1]). So sagt Harnack a. a. O. S. 82 Anm. A. erkläre es Ep. 177 für einen Irrtum, wenn man sage, die gratia sei die remissio peccatorum. Aber das thut A. doch nicht, sondern er bemerkt nur, wenn Pelagius sage, die Gnade sei die Ver-

[1]) *Epist.* 177 4 II 766. Sive gratiam dixerit esse liberum arbitrium sive gratiam esse remissionem peccatorum sive gratiam esse legis praeceptum; nihil eorum dicit quae per subministrationem Spiritus s. pertinent ad concupiscentias tentationesque vincendas. Ep. 186 3 II 817. *de nat. et gr.* cp. 58. hoc interest inter nos et ipsos quod nos etiam cum diabolo resistitur, poscendum Dei adjutorium non solum non negamus, verum etiam praedicamus, isti autem tantam tribuant potestatem voluntati, ut pietati auferant orationem. *de gr. Christi* 2 X 361. Etsi gratiam Dei . . . in sola remissione peccatorum constituat, potest huit sensui verba ista coaptare dicens, ideo cam . . . necessariam, ut semper . . . reminiscentes dimissa nobis esse peccata, non peccemus ulterius, adjuti non aliqua subministratione virtutis, sed viribus propriae volumtatis. Ib. cp. 35; p. 378.

C. Jul. l. VI 23 72 t. X 867. Tu a vestro domino non recedis, quo putatis gratiam Dei per J. Chr. . . . sic in sola peccatorum remissione versari, ut non adjuvet ad vitanda peccata et desideria vincenda carnalia, diffundendo charitatem . . . per Sp. s. Neque consideras eum qui dicit *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae,* et ab hoc malo non se liberari clamat nisi gratia Dei per J. Chr. *De gr. et lib.* arb. 11 26 X 996 dicunt gratiam Dei, quae data est per fidem J. Chr. quae neque lex est neque natura, ad hoc tantum valere, ut peccata praeterita dimittantur, non ut futura vitentur, vel repugnantia superentur. 897 neque scientia divinae legis neque natura neque sola remissio p. est illa gratia, quae per J. Chr. . . . datur. sed ipsa facit, ut lex impleatur, ut natura liberetur, ne peccatum dominetur. Ib. 6 15 X 890 cum dicunt Pelagiani hanc esse solam non secundam merita nostra gratiam, qua homini peccata dimittuntur; illam vero quae datur in fine i. e. aeternam vitam, meritis nostris praecedentibus reddi. *op. imperf. l.* I 67 X 1088 sine hominem gratiam Dei, non solum quia peccavit, ut absolvatur, verum etiam ne peccet, ut adjuvetur exposcere (ib. 139 X 1138; l. II 165 X 1212). l. II 227 X 1243 tu non agnoscis gratiam nisi in dimissione peccatorum, ut iam de caetero per liberum arbitrium ipse homo se ipsum fabricet justum . . . Utroque modo adjuvat gratia et dimittendo quae male fecimus, et opitulando, ut declinemus a malis et bona faciamus.

gebung, so sage er nichts von der Gewährung des hl. Geistes zur Ueberwindung der Begierden und Versuchungen. Was A. hier fordert und bei den Gegnern vermißt, ist die rückhaltlose Anerkennung, daß alle Ueberwindung des Bösen, alle Erfüllung des Guten nicht nur im Vollbringen, sondern auch im Wollen als alleinige Wirkung gottgeschenkter Gnadenkräfte angesehen, darum, soweit sie vorhanden, mit Dank als Geschenk Gottes anerkannt, soweit sie noch ausstehen, von Gott erbeten werden müssen; was er bei den Gegnern voraussetzt und bekämpft, ist die Meinung, daß nach der Vergebung der Mensch im übrigen sich selbst gerecht machen solle, daß es die Kräfte seines eigenen freien Willens seien, mit denen der Mensch künftig das Böse überwinden und das Gute vollbringen solle. Gegen eine Beschränkung der Gnade auf die so verstandene Vergebung der Sünden kämpfen heißt doch noch nicht die Vergebung selbst für eine nebensächliche Begleiterscheinung der die Liebe inspirierenden Gnade betrachten. Ja, manche Stellen machen sogar den Eindruck, als ob es ihm bei dem Protest gegen die Beschränkung der Gnade auf die sola remissio nicht sowohl darauf ankomme zu betonen, daß die Gnade außer dem Straferlaß auch eine den Willen wandelnde Wirkung einschließe, als vielmehr darauf, unter Voraussetzung einer solchen Doppelwirkung hervorzuheben, daß der Fortgang des mit dieser letzteren empfangenen Christenlebens bis ans Ende auf stets erneute Gnadenwirkungen zu begründen sei. Dafür spricht besonders, daß er sich auf das Beispiel des Paulus beruft, der Röm 7 die Befreiung vom Gesetz der Sünde allein von der Gnade in Christus erhofft und der dort nach A.s Auslegung als schon Wiedergeborener redet. Ich komme später auf diesen Punkt zurück.

Aber freilich will nun die Bedeutung genau festgestellt werden, welche A. der Vergebung im Zusammenhang des christlichen Lebens, insbesondere auch für den Prozeß der Gerechtmachung oder der fortschreitenden Einigung mit Gott durch die Liebe zugeschrieben hat. Hier muß zunächst die Bedeutung ins Auge gefaßt werden, die ihm die **Schuld** hat. Denn deren Würdigung steht zu der Wür-

digung der Vergebung im Korrelatverhältnis. Und auf eine unzulängliche Würdigung der Schuld führen auch Dorner, Harnack, Loofs A.s vermeintlich niedrige Wertung der Vergebung zurück. Sie sind der Meinung, A. würdige die Sünde nicht wahrhaft als Schuld gegen Gott und könne sie nicht als solche würdigen, weil die Sünde ihm als privatio boni gelte und der durch sie entleerte Mensch nicht im stande sei, Gott in seiner welterhabenen Einfachheit zu beleidigen. So komme A. bei der Schuld immer auf die Strafe. Dorner führt diesen Gedanken näher aus. Nach A. sei Gott um der Sünde willen weder objektiv ungnädig gestimmt noch gebe er subjektiv im Schuldgefühl seine Ungnade unmittelbar zu fühlen, A. achte auch nicht darauf, daß das Schuldgefühl uns hindere gut zu sein, sofern es uns von Gott trennt. Das Schuldgefühl habe ihm nur die Bedeutung, den Charakter der Uebel als gerechter Strafe festzustellen. Was aber die Strafe anlangt, so sei sie — darin sind alle drei einig — die natürliche Folge der Sünde, keine positive; darum reduziere sich für A. die Schuld letztlich auf das Verfallensein an den Teufel, den Dorner in A.s Sinne als den Repräsentanten der Gerechtigkeit Gottes meint verstehen zu müssen[1]).

Dieser Beurteilung gegenüber muß ich von vornherein ein Bedenken geltend machen. Es ist ja keine Frage, die metaphysisch-unpersönlich geartete Gedankenwelt des Neuplatonismus hat bei A. einen großen Spielraum. Gott als das Höchste und letztlich allein reale Sein ist ihm das höchste Gut für den Menschen und wird so das Gesetz für dessen Willen. Die Sünde ist ihm darum Selbstberaubung des Menschen, Verlust an Realität. Sie trägt ihre Strafe in sich selbst. Alle Strafen der Sünde, das Gesetz der Sünde, der leibliche und der ewige Tod, sind nur ihre natürlichen Auswirkungen. Gott ist ihm das unwandelbare Sein, auf das keine inneren Veränderungen passen, wie sie der menschlichen Persönlichkeit in ihren Bethätigungen eignen, alle innere Bewegung

---

[1]) Dorner a. a. O. S. 148 ff.; Loofs a. a. O. S. 219; Harnack a. a. O. S. 193.

fällt ihm auf die Seite des Menschen, der von Gott weicht oder sich zu ihm zurückwendet, und der dann den unwandelbaren Gott mit innerer Notwendigkeit in entgegengesetzter Weise erlebt, als Quelle seiner Unseligkeit oder seiner Beseligung. Das veranschaulicht nichts deutlicher als das mehrfach wiederholte Bild von dem Lichte, das, ohne sich selbst irgendwie zu verändern, schwachen Augen zur Pein, gesunden zur Freude gereicht[1]). Das alles steht außer Frage. Aber darf man deshalb, indem man diese Elemente seiner Anschauungen in ihre Konsequenzen entwickelt, die daneben stehenden Elemente biblischer Herkunft, die statt metaphysisch-unpersönlich vielmehr ethisch-persönlich geartet sind, außer Geltung setzen oder zu letztlich bedeutungslosen Redeweisen herabdrücken? So gewiß nicht, als es gerade, wie Harnack glänzend gezeigt, für A. als den Reformator der christlichen Frömmigkeit charakteristisch ist, daß er die Religion als ein persönliches Verhältnis zwischen der Seele und dem lebendigen Gott, als Vertrauen und Liebe zu dem persönlichen Gott verstanden hat. Der lebendige Gott, der sich dem Menschen in seinem Innern zu erfahren giebt, ist A. eine Realität. Darum muß man, wenn man ihm gerecht werden will, vielmehr das thatsächliche Mischungsverhältnis der neuplatonischen und der biblischen Elemente, das bei ihm begegnet, unverkürzt festzustellen und den Wert, den jedes für ihn hat, die Ausgleichung, durch die die beiden Elemente sich ihm zur Einheit einer Gesamtanschauung zusammengeschlossen haben, auszumitteln suchen. Und da scheint es mir eine unabweisbare Thatsache, daß die Gedanken neuplatonischer Herkunft für ihn die Bedeutung von Mitteln besitzen, durch welche er die ihm zum Lebenselement gewordene ethisch-persönliche Frömmigkeit der Schrift, vor allem der Psalmen und des Paulus, genauer die diese leitenden Gedanken von dem Schein zu befreien gesucht hat, als ob der Wille des persönlichen Gottes mit den Schwächen und Fehlern des menschlichen behaftet sei, durch welche er also ein unveräußerliches christliches Interesse zu befriedigen gesucht hat. Das Bild von dem Lichte, das je nach der Beschaffenheit der Augen verschieden wirkt,

---

[1]) *In Ps* 5 14 IV 88; *de trin.* V cp. 16 VIII 924.

drückt doch nicht von weitem das Ganze seiner Anschauung von Gott aus. Gott ist ihm, das ist über allen Zweifel erhaben, der Wille, der seinen Zweck mit eigener uranfänglicher und der menschlichen Sünde gegenüber aufrechterhaltener Initiative in der Welt durchführt, der dem Menschen nicht die Rückbewegung zu ihm überläßt, sondern durch das geschichtliche Erlösungswerk und die Einwirkungen auf die Einzelnen diese Rückbewegung in allen ihren Stadien selbst hervorruft. Für diese Seite der Sache paßt das Bild vom Licht nicht. Und für das, was es veranschaulichen soll, die Erhabenheit des göttlichen Wollens und Wirkens über das Schlechtmenschliche, weiß er die für den Vater Jesu Christi, für den vollkommenen sittlichen Charakter durchaus zutreffende Formel zu bilden, daß Gott sein Verhalten, nicht aber seinen Sinn und Ratschluß ändert: opera mutas nec mutas consilium. Conf. l. I Kap. 4 I 603. Nicht minder ist es doch eine unveräußerliche christliche Wahrheit, die er betont, wenn er sagt, daß die Versöhnung mit Gott nicht den Sinn hat wie bei der Versöhnung zwischen menschlichen Feinden, als ob Gott erst infolge von Christi Tod anfinge uns zu lieben. Er beruft sich mit vollem Recht auf Röm 5 8 und 8 32, wenn er den Satz vertritt iam nos diligenti reconciliati sumus, Tr. in Ev. Jo. 110 6 III 1923. Ebenso ist es ein genuines christliches Interesse, welches ihn dazu treibt, von dem Zorne Gottes alle innere perturbatio fortzudenken und ihn deshalb mit der justa vindicta zu identifizieren, Ench. 33 VI 249 und oft. Auch daß Gottes Gebot der Ausdruck einer inneren Notwendigkeit der Sache, der Ausdruck für die im menschlichen Wesen begründete Bestimmung ist, daß die Sünde eine Schädigung des menschlichen Wesens bedeutet, daß die Strafen der Sünde nicht durch göttliche Willkür verhängt sind, sondern mit innerer Notwendigkeit sich aus ihrer Auswirkung ergeben, sind doch Gedanken, die im Zusammenhang der christlichen Weltanschauung unentbehrlich sind. Das Bild von dem Lichte aber braucht A. gerade in einem Zusammenhange, in dem er den Charakter der Strafe als der natürlichen Folge der Sünde ausgesprochenermaßen zu dem Zwecke benutzt, die göttliche Vergeltung als die eines gerechten Richters

von der aus bösem Herzen hervorgehenden menschlichen zu unterscheiden[1]).

Um A.s Anschauungen von der Schuld der Sünde, wie sie die Vergebung notwendig macht, richtig zu würdigen, wird man also von seinen Aussagen über das Schuldbewußtsein ausgehen müssen. Für seine persönliche Stellung zu diesem, sowie zu den anderen Realitäten der Religion sind die Konfessionen das sicherste Dokument. Nun ist es ja gewiß; in ihnen spielt die ästhetische Betrachtung der Sünde eine große Rolle. Diese ist ihm Häßlichkeit[2]). Ohne Zweifel ist das die Folge der neuplatonischen Betrachtung, die Gott nicht sowohl als den verpflichtenden persönlichen Willen, sondern als das unpersönliche höchste Gut ansieht. Aber es darf doch nicht verkannt werden, daß in dieser Schätzung der Sünde als des Häßlichen und Schimpflichen sich doch auch das Bewußtsein Ausdruck giebt, wie die Sünde etwas an sich, nicht erst aus Rücksicht auf ihre Straffolgen, Verwerfliches sei. Auch darf nicht außer Anschlag bleiben, daß A., wenn er über die unwürdige Schwäche klagt, die ihn nicht zur Bekehrung kommen läßt, nicht die Unfähigkeit zu dem Entschlusse meint, mit strafbarer Sünde, mit dem Verbotenen zu brechen, sondern die Unfähigkeit zu dem Entschlusse, das Bessere zu erwählen, nämlich den völligen Verzicht auf irdische Güter, auf seinen Rhetorenberuf und die Ehe[3]). Und nun tritt neben die Betrachtung der Sünde als schimpfliche Schwäche und ihr Korrelat, die Auffassung der Gnade als Quelle der Kraft, die andere

---

[1]) *In Ps* 5 10 14 IV 87 88. Cum punit Deus, ut judex punit eos qui legem praetereunt, non eis inferens de se ipso malum sed in id quod elegerunt eos expellens ad complendam summam miseriarum. Homo autem cum malum pro malo reddit, malo voto id facit; et ob hoc prior ipse malus est, dum punire vult malum . . . Expelluntur igitur impii ab illa haereditate quae intelligendo et videndo Deum possideatur, sicut expelluntur morbidi oculi fulgore lucis, cum illis ea poena est quae aliis laetitia.

[2]) Conf. l. VIII 7 16 I 756. Ut viderem quam turpis essem, quam distortus et sordidus, maculosus et ulcerosus.

[3]) l. VIII 1 2 I 749. Nec me prohibebat Apostolus conjugari, quamvis exhortaretur ad melius.

Betrachtung der Sünde als strafbarer Schuld und die entsprechende der Gnade als Vergebung in solcher Weise, daß man sieht, sie bildet ein wesentliches und wichtiges Glied seiner religiösen Anschauung. Es ist eine Steigerung, mit der er von der Bezeichnung der wechselnden Stadien im religiösen Leben als Verlust und Fortschritt (defectus und profectus) zu der als Beleidigung und Versöhnung übergeht[1]). Er schildert die Sünde als ein Fortgehen von dem huldreichen Gott zu dem erzürnten Gott. Und es ist nicht nur das unpersönliche Strafverhängnis, das er dabei vor Augen hat, sondern es ist der persönliche Gott, der ihm in der Strafe entgegentritt, beides weil und unbeschadet dessen, daß es sein in der Wahrheit gegründetes Gesetz ist, das sich in der Strafe vollzieht[2]). Er giebt ferner energischem Schuldbewußtsein Ausdruck, und zwar nicht nur einem solchen, das die Gerechtigkeit der künftigen Strafe der Verdammnis anerkennt, sondern auch einem solchen, das ihn in der Gegenwart von dem Angesichte Gottes forttreibt[3]). Daß er die Sünde ernstlich als Schuld empfindet, tritt heraus in der mehrfachen Wiederholung des confiteor tibi, quia peccavi t i b i. Wie wichtig ihm dies ist, zeigt sich darin, daß er die lacrymae confessionis unter den Dingen aufzählt, die den Platonikern unbekannt geblieben waren und an deren Fehlen, weil sie zum Heile notwendig sind, sich ihm die Unzulänglichkeit des Platonismus erweist[4]).

[1]) l. VIII 4 8 I 752. Quid est quod haec rerum pars alternat defectu et profectu, offensionibus et conciliationibus?

[2]) l. IV 9 19 I 699. Te nemo amittit nisi qui te dimittit: et qui dimittit, quo it aut quo fugit, nisi a te placido ad te iratum? Nam ubi non invenit legem tuam in poena sua? Et lex tua veritas et veritas tu cf. In Ps 138 12, 147 20; IV 1791 1913; l. XI cp. 41 42; I 807 amisi te, quia non dignaris cum mendacio possideri. Quem invenirem, qui me reconciliaret tibi?

[3]) l. VII cp. 21 I 748. Justus es, Domine; nos autem peccavimus, inique fecimus, inique gessimus et gravata est saper nos manus tua et juste traditi sumus antiquo peccatori praeposito mortis. l. X 43 70 I 808 conterritus peccatis meis et mole miseriae meae agitaveram in corde meditatusque fueram fugam in solitudinem.

[4]) l. IV cp. 12; l. V cp. 10; l. X cp. 3; I 701 714 779; l. VIII cp. 21 non habent illae paginae lacrymas confessionis.

In der Stunde seiner Bekehrung, in der er von Gott die Kraft zum Entschluß erfleht, ist es die Bitte um Vergebung, die er dabei ausspricht, und sein Dank für die Erhörung läuft aus in den Lobpreis des Gottes, der trotz seiner vielen Sünden, also seiner Schuld sich ihm barmherzig erwiesen, indem er seine Fesseln zerbrach[1]).

Danach wird man es nicht als bloße Akkomodation an die Redeweise der Schrift, sondern als Ausdruck seines eigenen religiösen Empfindens anzusehen haben, wenn er in seinen Sermonen oft genug die Sünde als Beleidigung Gottes bezeichnet, und wiederum von der Notwendigkeit redet Gott zu versöhnen. Wie wenig es zutrifft, daß für ihn der sündige Mensch zu sehr ein Nichts sei, um Schuld zu haben, zeigt vor allem seine Lehre von der Buße. Da ist es seine stete unbedenkliche Forderung, daß der Sünder seine culpa, d. h. sein sündiges Thun und Sein (culpa est quod injustus es S 171 3 V 934) als etwas, was ihm selbst zur Last fällt, für das er die Verantwortung auf keine andere Instanz abwälzen darf, rückhaltlos anerkenne[2]). Die Intensität der Gewissensqualen, den schweren Druck des Schuldbewußtseins schildert er mit lebhaften Farben. Wenn Dorner behauptet, daß nach ihm im Schuldbewußtsein nicht unmittelbar Gottes Ungnade gefühlt werde, so zeugen Stellen genug für das Gegenteil. Er spricht davon, wie Gott dem Sünder als Gegner widerstehe, ihm die Rückkehr strenge verbiete, wie Gottes Hand sich schwer auf den Sünder lege, wie dieser durch das Gewicht der Hand Gottes mittelst der Last seiner Sünden von seiner Höhe herabgestürzt, innerlich gebeugt und niedergedrückt werde, wie es

---

[1]) l. VIII 12 28 I 762. Usquequo, Domine, irasceris in finem? Ne memor fueris iniquitatum nostrarum antiquarum. Sentiebam enim eis me teneri l. IX 1 1 I 763 quis ego et qualis ego? Quid non mali aut facta mea aut si non facta, dicta mea, aut si non dicta, voluntas mea fuit? Tu autem, Domine, bonus et misericors.

[2]) *de corr. et gr.* 5 7 X 919. Tuum quippe vitium est quod malus es. In Ps 7 19 IV 108 volentes excusare facinora sua nolunt suae culpae tribuere culpam suam. S. 20 2 V 139. Ego non quaero excusationem peccati quis de me peccaverit aut quis me peccare conpulerit. Non dico Fortuna fecit, Fatum hoc voluit, Diabolus fecit.

dem Sünder unter dem Drucke des Schuldgefühls innerlich unmöglich sei, zu Gott zu nahen, seine Hoffnung auf ihn zu setzen, an die Möglichkeit der Vergebung zu denken, kurz wie Verzweiflung am Heil mit dem rege gewordenen Schuldgefühl verbunden sei[1]). Nicht Furcht vor der immerhin als gerecht anerkannten Strafe tritt uns hier als die spezifische Funktion des Schuldbewußtseins entgegen, sondern schmerzliche Empfindung der gegenwärtigen und künftigen Scheidung von Gott dem höchsten Gute. Und wenn Dorner sagt, insbesondere fasse A. nicht ins Auge, daß das Schuldbewußtsein uns hindere, gut zu sein, indem es uns von Gott als der Quelle des Guten scheide, so hat er eine nicht geringe Anzahl von Stellen übersehen, in denen A. ausführt, daß eben jene aus dem Schuldgefühl entspringende Verzweiflung an der Vergebung und Herstellung der Gemeinschaft mit Gott, „der durch Güte erhabenen Macht", den Menschen unvermeidlich schlechter mache, sofern sie ihn dazu antreibe, sich den Begierden hinzugeben, gegen die zu kämpfen doch ziellos sei[2]).

[1]) *In Ps* 31 14 IV 267. Ut exaltantem se humiliet Deus; gravat super illum manum. Noluit humiliari confessione iniquitatis suae, humiliatus est pondere manus Dei. Quando ille perferret manum humiliantis? . . . fortis ad illum premendum. *In Ps* 33 11 IV 314 tantis malis, tantis peccatis oneratus suus, tanta scelera clamant de conscientia mea, quomodo audeo accedere ad Deum? *In Ps* 37 10 IV 401 si fueris elatus curvaberis: non enim deerit Deo pondus, unde te curvet. Illud erit pondus, fascis peccatorum tuorum: hoc replicabitur in caput tuum et curvaberis. Quid est autem curvari? Non se posse erigere. . . . In quantum curvatur adhuc gemit . . . Quamdiu recordatur quod non habet, non vis ut contristatus incedat? *In Ps* 80 8 10 IV 1037 1038 quid times venire? Conscientia forte aliquorum immanium delictorum stimulat et excruciat in te animum et dicit tibi tam magnum esse illud quod commisisti, ut desperes tibi dimitti. In Ps 145 2. Quid mihi dicis *Spera in Dominum?* Revocat me conscientia peccatorum; ego novi quae commisi et dicis *Spera in Dominum? In Ps* 129 1 IV 1696 97. Cum viderit se quisque quotidianis peccatis obrutum, acervis quibusdam et molibus quibusdam iniquitatum premi, si dictum illi fuerit ut Deum roget, irridet. Quibus modis? Primo dicit: Si Deo displicerent facinora, ego viverem? . . . vidit prope totam vitam humanam circumlatrari peccatis suis, accusari omnes conscientias cogitationibus suis.

[2]) *De doctr. chr.* l. I cp. 18. Quisquis non credit dimitti sibi posse

Es wird sich schwerlich ein Merkmal des religiösen Schuldbewußtseins angeben lassen, das hier zu vermissen wäre. Das Bewußtsein der absoluten Verwerflichkeit der Sünde, das Bewußtsein der Verantwortlichkeit für sie oder ihrer Strafbarkeit, das Bewußtsein, es im bösen Gewissen mit dem persönlichen Gott und seiner Reaktion zu thun zu haben, das Bewußtsein von seinem, des Guten Angesicht verstoßen zu sein, die Erkenntnis der schlimmen ethischen Folgen des ungelösten Schuldgefühls, das Alles ist vorhanden.

Insbesondere aber ist es unbegründet, daß für das Schuldbewußtsein der Teufel an die Stelle des Gottes getreten sei, der in seiner Erhabenheit fern bleibe, oder gar, daß dieser Repräsentant der Gerechtigkeit Gottes sei. Es ist wirklich die Reaktion des heiligen Gottes gegen die Sünde, die A. im Schuldbewußtsein findet. Aber auch, wo er als Folge der Sünde das Verfallensein an die Gewalt des Teufels nennt, ist jene Kombination mit keiner Silbe angedeutet, daß der Teufel da Gottes Stelle vertrete und daß Gott wegen seiner Erhabenheit einer solchen Vertretung bedürfe[1]. A. schildert jene Gewalt als eine zwei-

---

peccata, fit deterior desperando, quasi nihil illi melius quam malum esse remaneat, ubi de fructu suae conversionis infidus est. *En. in Ps* 144 11 24 IV 1877 1884. Tr. in Ev. Jo. 1 5, III 1981 *de catech. rud.* cp. 4 7. Quid desperatius homine peccante? qui se tanto magis tuendum et subjugandum superbis potestatibus addixerat, quanto magis desperaverat posse sui curam geri ab ea potestate quae non malitia sublimis esse vult, sed bonitate sublimis est.

[1]) *de l. arb.* l. III cp. 10 29 I 1285 et illud appensum est aequitatis examine, ut nec ipsius diaboli postestati negaretur homo, quem sibi male suadendo subjecerat. Iniquum enim erat, ut quem ceperat, non dominaretur . . . principi huius mundi, partis rerum scilicet huius mortalis atque infimae, h. e. principi omnium peccatorum et *praeposito mortis* usque ad mortalitatem carnis addictus est. *de trin. l.* XIII cp. 12 16 15 19 16 30 VIII 1026. commissio peccatorum per iram Dei justam hominem subdidit diabolo 1029 eos diabolus merito tenebat, quos peccati reos conditione mortis obstrinxit . . . peccatorum retibus involutum traheret ad secundae ac sempiternae mortis exitium 1030 peccata nostra diabolus tenebat et per illa merito figebat in morte. *tract. in Ev.* Jo. 53 6 III 1771. possidebat diabolus genus humanum et reos suppliciorum tenebat chirographo

fache. Erstlich als eine innere über den Willen der Sünder. Diese übt der Teufel als Fürst dieser Welt über die weltlich Gesinnten aus, indem er durch ihre Begierde über sie herrscht, sie mit den Ketten derselben gefangen hält und sie so von ihrem Schöpfer scheidet. Dies Stück der Gewalt des Teufels fällt einfach mit der Knechtschaft unter der Macht der Sünde zusammen, von der er anderswo redet, z. B. Ench. 30 VI 247. Sodann schildert er die Gewalt des Teufels über die Sünder als eine gewissermaßen äußere über ihr Geschick. Die Sünder sind ebensowohl infolge innerer Konsequenz der Sünde, die als alienatio a vita Dei zur mors perpetua führt (Ench. 113 VI 285), wie infolge der Gerechtigkeit Gottes der Strafe der ewigen Verdammnis oder des ewigen Todes verfallen. Es sind rechtliche Ausdrücke, die A. zur Bezeichnung dieses über den Sündern schwebenden Strafverhängnisses braucht. Mit der Sünde ist eine obligatio kontrahirt (Ep. 38 2 II 360). Den Sünder fesselt ein vinculum reatus ib. 6 p. 362. Dieser reatus peccati — nach dem Sprachgebrauch des Rechts conditio reorum pendente judicio (vgl. Dirksen), nur daß die Entscheidung für A. bereits feststeht — hält den Sünder als aeterni supplicii debitorem fest de nupt. I 22 37 X 434. Der reatus ist so zu sagen auf einem Schuldschein, dem chirographum, geschrieben c. Jul. l. VI 62 t. X 861, wie A. mit einem aus Kol 2 14 entlehnten, aber im römischen Recht gangbaren Ausdruck sagt. Er spricht bald von mortis chirographum, bald von ch. debitorum nostrorum oder peccatorum (de trin. l. IV 13 17 VIII 900 Ps 94 4 IV 1219 tr. in Ev. Jo. 53 6 III 1771).

---

peccatorum: dominabatur in cordibus infidelium S. 130 2 V 726 Non tenebat nos nisi vinculis peccatorum nostrorum. ipsae erant catenae captivorum S. 71 19 V 455 operatur in filiis infidelitatis nulla alia vi nisi societate et obligatione peccati. *de agone chr.* 1. VI 291 per hanc cupiditatem regnat in homine diabolus et cor eius tenet. *conf.* l. VIII cp. 21. inique gessimus et gravata est super nos manus tua et juste traditi sumus antiquo peccatori praeposito mortis, . . . En. in Ps 142 8 praepositus mortis operis mali persuasor, *supplicii exactor.* *C. Jul.* l. VI 62 VIII 861. cum iam bene vivat homo . . . (reatus) manet . . . donec remittatur, tamquam in chirographo scriptus, in notitia spiritualium potestatum, *per quas poena exigitur* peccatorum?

Die Ausdrücke und ihre Verbindungen zeigen übrigens, daß A. keine bestimmte rechtliche Theorie bei ihrer Anwendung auf Sündenschuld und Sündenstrafe vorschwebt. Sie sind einesteils dem Privat- oder Schuldrecht, anderenteils wie supplicium, vollends supplicium mortis, dem öffentlichen Recht entnommen. Die Gewalt, die der Teufel nun in dieser Hinsicht hat, erhebt sich nicht über die eines Organes, eines Exekutors Gottes. Er ist supplicii exactor. Er schleppt den reus peccati zum ewigen Tode, hält ihn vermöge des reatus oder auf Grund des chirographum im Tode fest. Dieses chirographum steht im Gewissen des Menschen und auch, wenn es doch verlöscht ist, in der Kenntnis des Teufels geschrieben. Nur einmal, so viel ich gefunden, in der älteren Schrift de libero arbitrio, stellt A. es so dar, wie Gregor von Nyssa, als ob es ein Akt der Billigkeit gegen den Teufel gewesen sei, daß Gott ihm den, welcher sich von ihm hatte verführen lassen, zur Beherrschung überließ. Sonst erscheint diese Ueberlassung als eine gerechte Bestrafung des Menschen. Dieser hat sie verdient. Und gerechter Zorn Gottes gegen ihn vollzieht sich in ihr. Sachlich bedeutet also die Gewalt des Teufels für A. nichts anderes als die Gewalt der Sünde über seinen Willen und sein Verfallensein an das Geschick des ewigen Todes, wenn es auch gewiß ist, daß der Glaube an die hinter beiden Größen stehenden persönlichen Gewalten der Dämonen, die ihm mit seiner ganzen Zeit noch volle Realität sind, ihm den Druck der gegenwärtigen und der künftigen Folge oder Strafe der Sünde gesteigert haben wird. Fragt man aber nach der Wurzel dieser Vorstellung von der Gewalt des Teufels über die Sünde, so ist gar kein Anlaß vorhanden, der dazu nötigte, über den Einfluß des N. T.s hinauszugehen. Der Kolosserbrief bietet 1 13 den Gedanken dar, daß wir vor Christus unter der Gewalt der Finsternis standen. Der Teufel ist nach dem Evangelium Johannis der Fürst dieser Welt und Joh 8 bezeichnet die gleichen Subjekte als Knechte der Sünde und als Kinder des Teufels. Nach Ebr 2 14 aber ist derselbe der Gewalthaber des Todes, Praepositus mortis, wie A. ihn nennt. Damit sind alle Elemente und Termini, die er verwendet, gegeben.

Nun fragt es sich, ob oder inwieweit A. die Erlebnisse des subjektiven Schuldgefühls als objektiv richtig, als der wirklichen Willensmeinung Gottes entsprechend betrachtet hat. Da scheint sich denn aus dem iam diligenti reconciliati sumus zu ergeben, daß A. den unwandelbaren Gott als von der Sünde innerlich unberührt gedacht und demgemäß die Versöhnung lediglich auf die Menschen bezogen, sie als eine durchaus einseitige verstanden habe[1]). Dem gegenüber muß auf zwei Thatsachen verwiesen werden. Erstlich hat A. nur die Prädistinierten, die in Christus dem Geliebten vor Grundlegung der Welt Erwählten als die Objekte dieser unwandelbaren, auch im Sündenstande nicht aufgehobenen Liebe gemeint. Sodann hat er diese, insofern sie Sünder sind oder waren, als Gegenstände nicht nur der Liebe, sondern auch des Hasses Gottes bezeichnet. Eben da, wo er es in Abrede stellt, daß es bei der Versöhnung zwischen Gott und den Sündern so zugeht, wie bei der Versöhnung zwischen Menschen, die einander Feind waren, wo er sagt, daß während hier vorher wechselseitiger Haß stattgefunden habe, Gott dagegen nicht erst infolge des Todes Christi angefangen habe uns zu lieben, eben da fährt er fort: et tamen ei (Gott) verissime dictum est: *Odisti Domine omnes qui operantur iniquitatem* (Ps 5 7). Natürlich will er den Haß nicht nach der Art des schlechtmenschlichen Affektes, sondern ohne alle perturbatio verstanden wissen. Er setzt für ihn gelegentlich das leidenschaftslose displicere ein (Tr. in Ev. Jo. 102 5 III 1898). In der Art, wie er die beiden entgegengesetzten Willensrichtungen, Liebe und Haß, in ihrem Zusammentreffen bei denselben Gegenständen vereinigt oder auseinandersetzt, bleibt er sich nicht gleich. Den Haß bezieht er freilich immer auf den

[1]) *En. in Ps* 99 5 IV 1274. Ille numquam discessit a te: recedit a te Deus, cum tu recedis a Deo. S. 142 4 V 780 non Deus advertitur et convertitur: manens corripit, incommutabilis corripit. *de trin.* V cp. 16; VIII 923 924. tunc refugium nostrum fit, cum ad eum refugimus . . . In nobis ergo fit aliqua mutatio . . . Quod amicus Dei justus esse incipit, ipse mutatur: Deus autem absit, ut temporaliter aliquem diligat, quasi nova dilectione quae in illo ante non erat . . . Itaque omnes sanctos suos ante mundi constitutionem dilexit sicut praedestinavit; sed cum convertuntur et inveniunt illum, tunc incipere ab eo diligi dicuntur.

Menschen, nicht als Menschen, sondern als Sünder, oder auf die Sünde an ihm, auf das, was der Mensch aus der guten Kreatur, als die er aus Gottes Hand hervorgegangen, gemacht hat, nicht auf ihn als Person. Die Liebe Gottes aber bezieht er das eine Mal auf das seiner Schöpferthätigkeit entsprungene und auch im Sündenstand als die unverlierbare Substanz noch vorhandene Gute der Natur, an dem das Böse existiert. Das Wort Weish 11 25: „Du hassest nichts von dem, das du gemacht hast", ist hier, sei es leitend, sei es beweisend[1]). Diese Distinktion führt freilich nicht über die neuplatonische Gottesidee hinaus. Die Veranstaltung der Erlösung ist aus ihr nicht begreiflich. Das andere Mal ist der Beziehungspunkt der Liebe Gottes die Bestimmung, die sein Wille dem Menschen gegeben und auch am Sünder noch aufrechterhält: odit te Deus qualis es, sed amat te qualem te esse vult S. 9 8 V 82. Diese Liebe und ihre Kehrseite, der Haß, ist der Grund der erlösenden Einwirkungen, die den Menschen liebenswert machen odit te Deus qualis es, ut faciat te qualis nondum es, displicentes amati sumus, ut esset in nobis unde placeremus . . in nobis non faceret quod amaret, nisi antequam id faceret, nos amaret. Tr. in Ev. Jo. 102 5 III 1898. Er

---

[1]) *Tr. in Ev. Jo.* 110 5 6 III 1923. Incomprehensibilis est dilectio qua diligit Deus neque mutabilis. Non enim ex quo ei reconciliati sumus per sanguinem Filii eius, nos coepit diligere; sed ante mundi constitutionem dilexit nos, ut cum eius Unigenito etiam nos filii eius essemus, antequam omnino aliquid essemus. Quod ergo reconciliati sumus Deo per mortem Filii eius non sic accipiatur, quasi ideo nos reconciliaverit ei Filius, ut iam inciperet amare, quos oderat, sicut reconciliatur inimicus inimico, ut deinde sint amici, et invicem diligant qui oderant invicem; sed iam nos diligenti reconciliati sumus ei, cum quo propter peccatum inimicitias habebamus Rom 5 8 9 . . . et tamen ei verissime dictum est. *Odisti omnes qui operantur iniquitatem* Ps 5 7. Proinde miro et divino modo et quando nos oderat diligebat: oderat enim nos quales ipse non fecerat . . . noverat simul in unoquoque nostrum et odisse quod feceramus et amare quod fecerat (Sap 11 25 *nihil odisti eorum quae fecisti*). Merito quippe odit et velut a regula suae artis alienum improbat vitium: amat tamen suum etiam in vitiosis vel sanatione beneficium vel damnatione judicium . . . de malis vel sanando ea per misericordiam vel ordinando per judicium, bona sunt ipsa quae facit.

vergleicht Gott in dieser Hinsicht mit dem Arzt, der den Kranken auch beides, haßt und liebt. Er haßt ihn, wie er als Kranker ist, liebt ihn in der Gesundheit, die er ihm verschaffen will. Und diese Liebe ist der Grund für alle die väterliche Züchtigung, durch welche Gott diejenigen, die er nicht verdammen will, bessert [1]).

In diesen Ausführungen ist die neutestamentliche Gottesidee erreicht, die Idee eines Gottes, der in seinem Charakter unwandelbar aus seinem sittlichen Liebeszweck heraus mit seinen Handlungen wechselt. An diese Höhe reicht es dagegen nicht heran, wenn er als Objekt der Liebe Gottes suum etiam in vitiosis vel sanatione beneficium vel damnatione judicium bezeichnet und zur Begründung darauf hinweist, daß beides bona seien, die er selbst macht; das zweite ist nämlich gerecht und als solches gut [2]). Denn dies Gefallen an der gerechten Verdammungsstrafe beruht ihm nicht darauf, daß sie ein Mittel zur Durchführung seiner Liebeszwecke an den Erwählten ist. Sondern die Gerechtigkeit, oder das Verhalten Gottes, daß er jedem das Seine giebt, je nach Schuld und Verdienst Strafe oder Lohn, hat ihm die Bedeutung, daß es die Schönheit des Universums aufrecht erhält. Wo jemand der Ordnung desselben durch die Sünde sich entzieht, wird durch die Strafe diese Ordnung wiederhergestellt [3]).

Gerade an A.s Lehre von der Gerechtigkeit Gottes ist es übrigens recht deutlich, wie wenig er es zu einer einheitlichen und geschlossenen Anschauung von Gott, aus der heraus sein Handeln als folgerichtig oder in sich notwendig zu begreifen wäre, gebracht hat. Sehr oft bezeichnet er Gerechtigkeit und Barmherzigkeit als die beiden Eigenschaften, die Gott in seinem ganzen Verfahren unveräußerlich sind. Sie sind einander entgegengesetzt, sofern die Barmherzigkeit ihr Wesen darin hat, frei, umsonst, ohne Verdienst

---

[1]) C. Adim. 17 3 VIII 159. Potest esse dilectio in vindicante.

[2]) Vgl. S. 122 Anm. Cum in poenis est natura vitiosa, excepto eo quod natura est, etiam hoc ibi bonum est, quod impunita non est. Hoc enim est justum et omne justum procul dubio bonum.

[3]) *In Ps* 7 19 IV 108. Merita animarum sic ordinari a Deo, ut dum sua cuique tribuuntur, pulchritudo universitatis nulla ex parte violetur. *Ep.* 140 4 II 539. Qui injuste se ordinat in peccatis, juste ordinatur in poenis.

Gutes zu schenken, die Gerechtigkeit darin, jedem das Verdiente zu geben. Aber trotz dieses Gegensatzes können sie in Gott nicht getrennt werden und thun sich keinen Eintrag. Aber A. hat diese ihre Harmonie nicht in der Notwendigkeit beider zur Durchführung des sittlichen Liebeszweckes Gottes aufgewiesen und nicht aus ihrem Verhältnis zu diesem ihren beiderseitigen Spielraum abgegrenzt, sondern diese Harmonie schon darin bewährt gesehen, daß immer jede von beiden irgendwie zur Geltung kommt[1]. Einmal im Ganzen der Weltregierung Gottes, sofern gegenwärtig die Barmherzigkeit waltet, im Endgericht aber die Gerechtigkeit befriedigt sein will[2]. Sodann in den einzelnen Perioden, sofern in keinem Falle sich eine von ihnen ohne Mitwirkung der anderen bethätigt. In der Erweisung seines Zornes läßt er doch immer Barmherzigkeit walten, indem er die segensreichen Schöpferordnungen fortdauern läßt und selbst die Strafe, die Hingabe an die Gewalt des Teufels, dem Menschen zum Segen, nämlich als ein Mittel zur inneren Einkehr ordnet[3]. In der gegenwärtigen Erweisung seiner Barmherzigkeit bewährt sich zugleich die Gerechtigkeit, indem Gott die Sünde nur denen vergiebt, die sie bereuen und bekennen, kurz, die sie büßen, wäre es doch Ungerechtigkeit, wollte er die Bußfertigen und Unbußfertigen gleich behandeln; und umgekehrt ist die Gerechtigkeit an diesem Punkte zugleich Barmherzigkeit, weil Gott selbst die Kraft zur Buße schenkt[4]. Im Endgericht endlich

---

[1]) *In Ps* 24 10 IV 185. Quas vias docebit eos nisi misericordiam, qua placabilis et veritatem qua incorruptus est? Quorum unum praebuit donando peccata, alterum merita judicando. IV 284. Ne putetis quia ista a se possunt in Deo aliquo modo separari. Videntur enim sibi contraria.

[2]) S. 22 5 V 152. Utrumque se exhibet, utrumque praestat; nec misericordia eius praescribit justitiae, nec justitia eius aufert misericordiam. Misericors et justus est. Unde misericordem probamus? Parcit modo peccatoribus, dat veniam confitentibus. Unde probamus quod justus est? Quia venturus est dies judicii quam modo differt, non aufert et cum venerit, redditurus est pro meritis. *In Ps* 32 10 11, 39 19; IV 284 287 446 und öfter.

[3]) *de trin.* XIII cp. 12 16; VIII 1026. Non continuit in ira sua miserationes suas. *de lib. arb.* III 10 29 I 1286.

[4]) Inch. exp. ep. ad Rom. 9 III 2093. Fortasse quisque miretur quomodo intelligenda sit justitia Dei, cum gratiam praebet ignoscendo

kommen beide gleicherweise zur Geltung, sofern die Gerechtigkeit in den Verdiensten die Geschenke der Barmherzigkeit krönt[1]), und außerdem noch Gottes Barmherzigkeit hinzukommen muß, damit die Mängel der Verdienste ergänzt werden, und sofern andererseits diese vergebende Barmherzigkeit nur dem zu Teil wird, der selbst Barmherzigkeit geübt hat, und für den deshalb die Barmherzigkeit eine gerechte Vergeltung seines Thuns bedeutet.

Die Gottesidee A.s ist gewiß keine einheitliche und ihr Inhalt reicht nicht zu, um das sachgemäße Korrelat der christlichen Frömmigkeit zu sein, vollends wenn man noch daran denkt, daß A. es als Sache der göttlichen Willkür ansieht, welche Einzelnen er nach dem Maßstab der bloßen Gerechtigkeit der verdienten Verdammnis überläßt und welche er in seiner Barmherzigkeit zum

---

peccatis. Sed hoc plane justum est apud Deum; quia vere justum est, ut ii quos peccatorum suorum poenitet . . . misericorditer separentur ab eis, qui . . . nulla poenitentia corrigi volunt . . . Justa est gratia Dei et grata justitia, cum in eo quoque etiam poenitentiae meritum gratia praecedat; quod neminem peccati sui poeniteret nisi admonitione aliqua vocationis Dei. In Ps 32 11 IV 284 285. Deus nec in misericordia amittit judicium nec in judicio misericordiam. Miseretur enim . . . et conversis ad se donat peccata, non conversis non donat. Misericors est injustis? Numquid et judicium amisit, aut non debuit judicare inter conversos et non conversos? An vobis justum videtur, ut conversus et non conversus aequaliter habeantur? . . . Ergo habet et judicium in ipsa misericordia. S. 22 6 V 152.

[1]) *In Ps* 102 7 IV 1321. Unde fidem servasti? *Non ego autem sed gratia Dei mecum.* Ergo et quod coronaris illius misericordia coronaris. Ib. p. 1067. In Ps 83 16.

[2]) *In Ps* 32 16 IV 285. Rursus in illo judicio habebit et misericordiam in eos utique quibus dicturus est: *Esurivi et dedistis mihi manducare.* Etenim dicitur Jac 2 13, Mt 5 7. Ergo in illo judicio erit misericordia, sed non sine judicio. Si enim non in quemlibet, sed in eum erit misericordia qui praerogavit misericordiam; et ipsa misericordia justa erit, quia confusa non erit. Misericordia est certe ut dimittantur peccata, misericordia est, ut tribuatur vita aeterna: vide ibi judicium. *Dimittite et dimittetur vobis, date et dabitur vobis.* Certe *dabitur vobis* et *dimittetur vobis* misericordia est. Si inde recessisset judicium, non diceret: *In qua mensura fueritis, in ea remetietur vobis.* *In Ps* 143 8 147 12 13; IV 1861 1862 1922. *Ep.* 168 20 II 741. *de corr. et gr.* 13 41 X 941.

ewigen Leben erwählt. Aber das ist doch unverkennbar, daß er für die Reaktion Gottes gegen die Sünde in der Strafe und im Schuldbewußtsein im inneren Wesen Gottes einen Grund sucht. So wenig davon die Rede sein kann, daß ihm die Versöhnung Umstimmung der Gesinnung Gottes wäre — und darin hat er doch wohl vom Standpunkt des N. T.s aus Recht — so ist sie ihm doch nicht nur die einseitige — gleichviel durch wessen Kraft erwirkte Rückkehr der Feinde Gottes zu ihm, sondern Aufhebung des Zornes Gottes oder der gerechten Strafe, Umwandlung seines Verdammungsspruches. Und daß diese oder dieser für A. in der Gerechtigkeit begründet ist, wie sie nicht nur Mittel der Durchführung von Gottes sittlichem Liebeszweck ist, sondern über diesen übergreift, eröffnet die Aussicht darauf, daß er besondere Bedingungen zu jener Aufhebung für erforderlich halten wird[1]. Seine Gedanken bewegen sich in der Linie, die in der altprotestantischen Lehre zu ihrem Ziele kommt, wenn diese die vorausgehende Befriedigung der Gerechtigkeit Gottes als der Regel der Vergeltung zur Bedingung für die Bethätigung der Liebe macht. Wie wenig es A.s Meinung ist, daß etwa durch die Umwandlung des Sünders die Vergebung von selbst eintrete, als ihr Reflex, ihre „minder wichtige Begleiterscheinung", ergiebt sich aus seiner Lehre von der Buße. Er lehrt ausdrücklich, daß mit der Besserung, mit dem Ablassen von der Sünde der Erlaß der Schuld noch nicht statt hat, sondern daß dieser erst in der Taufe geschieht. Er erinnert an Katechumenen, die eine höhere Gnade besitzen als mancher Getaufte, die den Bruch mit der Welt wirklich schon vollzogen haben; und doch sind alle ihre Sünden noch auf ihnen, bis sie getauft sind, mit aller ihrer Vortrefflichkeit können sie nicht ins Himmelreich eingehen[2]. Er vergleicht den Pönitenten mit Lazarus. Wie dieser schon aufgelebt und aus dem Grabe hervorgegangen, aber noch gefesselt war, bis an ihm nach dem Worte geschah: löset ihn auf und lasset ihn gehen, so gilt es von jenem:

---

[1]) *Tr. in Ev. Jo.* 2 13; III 1394. Ille venit Unigenitus solvere peccata, quibus peccatis implicabamur, ne adoptaret nos propter impedimentum eorum.

[2]) *Tr. in Ev. Jo.* V 13, III 1411. *c. Jul.* l. VI 19 61 62, X 860.

iam revixit. Durch die innere Stimme des Herrn ist er aus dem geistlichen Tode erweckt, aber er bedarf noch der Lösung durch die Schlüssel der Kirche[1]).

Aber, was bedeutet nun die Sündenvergebung für A.[2])? Er sagt mit Paulus: Nichtanrechnung der Sünde als Sünde, so daß sie für nicht geschehen angesehen, der Sünder wie einer, der sie nicht gethan, betrachtet wird[3]). Die große Vergebung in der Taufe gewährt dies für die Sünden des vergangenen Lebens, sowohl die ererbte Sünde wie für die von jedem in Gedanken, Worten und Werken hinzugefügten. Das Gebet der 5. Bitte, unterstützt durch Werke der weggebenden und der verzeihenden Barmherzigkeit, erlangt es für die täglichen Sünden des Christenlebens. Diese Nichtanrechnung als Sünde ist aber identisch mit der Aufhebung des reatus, des Strafverhängnisses, des ewigen Todes oder der Tilgung des chirographum. Von den anderen Straffolgen der Sünden bleibt die lex peccati als mit immer neuen Thatsünden drohende Schwäche, aber eben ihre Strafbarkeit ist aufgehoben[4]). Ebenso bleiben die Uebel, insbesondere der leibliche Tod; aber sie sind aus Strafen zu Heilmitteln geworden[5]). Auf diesen Thatbestand gründet sich Dorners Urteil, daß für A. die Aufhebung der Schuld und des Schuldbewußtseins nur die Erledigung aus der Schuldhaft des Teufels und die Befreiung vom timor poenalis bedeute, und daß dadurch kein unmittelbarer,

---

1) *In Ps* 101 S. II 3; IV 1306 1307.

2) Synonyma neben remittere sind delere, solvere, mundare, diluere, expiare, ignoscere; neben remissio begegnet venia und indulgentia.

3) de pecc. mer. et rem. l. I cp. 39 X 150. Ut quidquid mali ab homine factum, dictum, cogitatum est . . . totum aboleatur ac velut factum non fuerit, habeatur . . . soluto reatus vinculo. *In Ps* 118 S. 3 3 IV 1508 non imputatur et tamquam non fuerit operatus accipitur.

4) *de nuptiis et conc.* l. I cp. 26 29. Ut reatus . . . remittatur, ut in peccatum non imputetur ib. cp. 32 37 p. 434 remissio p. quamdiu non fit . . . sic ibi est lex ista peccati, ut etiam in peccatum imputetur i. e. ut etiam reatus eius cum illa sit, qui teneat aeterni supplicii debitorem.

5) de trin. XIII 16 20, VIII 1030. Prosunt ista mala, quae fideles pie perferunt, vel ad emendanda peccata vel ad exercendam probandamque justitiam vel ad demonstrandam vitae huius miseriam.

gegenwärtiger Zusammenhang mit Gott hergestellt werde. Aber dies Urteil oder diese Urteile scheitern an folgenden vier Thatsachen. Erstlich ist für A. Gott das Subjekt, welches die Sünde vergiebt. Wenn der Mensch sich vor Gott bußfertig demütigt, so neigt Gott sich zu ihm. Gott ist's, der vergebend darauf verzichtet mit dem Menschen über die vergangenen Sünden zu rechten, der den Schuldschein tilgt und ein neues Konto mit ihm beginnt und dadurch sein Gewissen tröstet[1]). Zweitens ist ihm nach einer Reihe von Stellen die Befreiung aus der Schuldhaft des Teufels oder Todes die Folge der Vergebung Gottes bezw. Christi oder der Versöhnung mit Gott. Durch die Vergebung wird dasjenige beseitigt, wodurch uns der Teufel in den Tod zu bringen vermag[2]). Drittens, es ist keineswegs nur die Furcht vor der Strafe, die durch die Vergebung aufgehoben wird, sondern es wird durch sie die Verzweiflung an der Möglichkeit, das ewige Leben in der Gemeinschaft Gottes, das wahre Gut, zu erlangen, in die Hoffnung auf das ewige Leben verwandelt[3]). Viertens, A. betont ja

[1]) S. 21 2 V 143. Si extollis te, longe secedit a te: si humilias te, inclinat se ad te S. 72 2 V 467 dedit credentibus remissionem peccatorum, noluit cum eis et de praeteritis chartis habere rationem . . . distulit securim, dedit securitatem. S. 87 10 omnia illi praeterita dimittuntur et omnino, tamquam donatis debitis, fiunt cum illo tabulae novae. *In Ps* 94 4 IV 1219 ut . . . non nobiscum deducat rationem de praeteritis; sed tamquam tabulae novae fiunt incensis omnibus chirographis debitorum nostrorum. S. 57 13 V 383 omnia dimittuntur et exibitis inde tamquam a conspectu Domini vestri, cum securitate omnium debitorum S. 164 4 6 V 896 97. Quomodo reficit peccatis oneratos nisi indulgentia peccatorum . . . do veniam praeteritorum peccatorum, tollam quod premebat oculos vestros, sanabo quod nocuit humeris vestris. Tollam . . . sarcinas. *In Ps* 80 10 IV 1038 conscientia quae heri premebatur, hodie gratulatur.

[2]) *de trin.* XIII 12 16 VIII 1026. Remissio peccatorum per reconciliationem Dei benignam eruit hominem a Diabolo ib. 1028 S. 71 19 V 455 prius (donum Spiritus sancti) est illud quod pertinet ad remissionem peccatorum, per quod beneficium eruimur de potestate tenebrarum (Col 1 13) et princeps huius mundi mittitur foras . . . qui operatur in filiis infidelitatis nulla alia vi nisi societate et obligatione peccati S. 130 2 V 726; *de trin.* IV 17 VIII 899; *de pecc. mer.* l. II 30 49 X 180.

[3]) *In Ps* 138 4 IV 1786. Surgit remissis peccatis, quando erigitur in spem vitae aeternae. *In Ps* 145 2 IV 1885 quae spes (remissionis) non

freilich auf das stärkste, daß es ein zukünftiges Gut ist, welches die Vergebung verbürgt, und scheut, trotz aller anerkannten Gleichartigkeit der auf Erden beginnenden Liebesgemeinschaft mit Gott mit der künftigen Seligkeit, sich davor die vita beata als etwas schon Gegenwärtiges zu bezeichnen, da hier die Gottesgemeinschaft nur im Kampfe gegen das Gesetz der Sünde in den Gliedern und nicht ohne Niederlagen aufrecht erhalten wird. Aber dennoch ist ihm in die durch die Vergebung begründete Hoffnung, das ewige Leben von Gott zu erlangen, die Hoffnung oder Zuversicht auf eine schon gegenwärtig zu erlebende heilbringende Beziehung zu Gott eingeschlossen. Zusammenfassend ausgedrückt ist das die Zuversicht, daß Gott uns durch diese Welt hindurch zum Ziel des ewigen Lebens führen wird, eine Hoffnung, die A. in Form der Bitte im stereotypen Schlußgebet seiner Sermone und Traktate auszusprechen pflegt. Durch die Vergebung ist Gott, dessen darf der Einzelne gewiß sein, ihm defensor und medicus geworden. Gott wird ihm die Tugenden der continentia und sustinentia geben, durch die er vor den lockenden und schreckenden Versuchungen bewahrt wird. Im Schoße Gottes hat er Menschen nicht zu fürchten. Gott wird alle seine languores heilen. Gott wird selbst die Kräfte geben, die nötig sind, um das zu thun, was er fordert. Die zeitlichen Uebel vergleichen sich jetzt den heilsamen Schnitten des Arztes, denen man ruhig stille halten kann [1]. Kurz,

potest esse sine gaudio; quamvis in rebus simus difficilibus secundum istam vitam et plenis procellarum et tempestatum: hac tamen spe erecta anima, quia gaudet in spe R 12 12, accepit erectionem quandam in Deum ut laudet Deum.

[1]) *In Ps* 138 12 1791. Possum fugere a facie tua ad faciem tuam a facie irati ad faciem placati. Quid enim est extremum maris nisi finis saeculi? Illuc iam volemus spe et desiderio . . . quis autem nos perducat, attendite: ille ipse cuius faciem irati volumus fugere . . . *Illuc tua manus me deducit* . . . haec sit spes nostra, haec consolatio. S. 102 3 5 IV 1317 1319. Non poterunt ante oculos tuos esse retributiones Domini, nisi ante oculos tuos fuerint peccata tua . . . sit ante oculos tuos damnatio peccati: damnatio a te, remissio a Deo . . . retribuit ille vere qui solus donat: sed non retribuit peccatis nostris, nam retributiones nobis aliae debebantur et aliae redditae sunt . . . *Propitius fit omnibus iniquitatibus.* Post remissionem peccatorum corpus infirmum geris . . .

wer sich Gott in Demut unterwirft — das geschieht aber nach A. durch die Bitte um Vergebung — der kann sagen: Securus transscendo caetera, quando ille me sub se tenet, qui est super omnia (in Ps 61 IV 729). So ist es denn keine abgerungene Konzession, sondern stimmt mit seinen außer aller Polemik stehenden Ausführungen überein, wenn er gegenüber dem Vorwurf der Pelagianer, daß er mit seiner These von der Fortdauer des Gesetzes der Sünde in den Getauften die Gnade der Taufe vernichte, aufzählt, was er ihr zu verdanken sich bewußt ist, die Befreiung vom reatus aller Sünden, die Befreiung, die in der Gewißheit liegt, daß ihm die 6. und 5. Bitte erhört wird, die künftige Befreiung für die Ewigkeit vom Gesetz der Sünde [1]).

Nun beschränkt sich aber für A. die Bedeutung der großen Vergebung in der Taufe nicht darauf, daß der reatus aufgehoben oder das ideelle Verhältnis zu Gott ein anderes wird, sondern er setzt eine umwandelnde Wirkung derselben auf den Willen des Menschen voraus und zwar eine solche, die der fortgehenden Inspiration der Kräfte zum Guten vorangeht. Diese letztere ist es, die er den Pelagianern gegenüber zu behaupten und immer aufs neue zu beweisen Not hat; die erste ist eine, wie es scheint, unbestrittene Voraussetzung. Jedenfalls eine thatsächliche Voraus-

---

adhuc quibusdam perturbationibus etiam ipsa anima quatitur post remissionem peccatorum . . . languores . . . sanabuntur et omnes languores tui, noli timere. Magni sunt, inquies, sed major est medicus . . . etiam toleres cum secat S. 61 10 V 421. Quid times hominem, o homo in sinu Dei positus? S. 20 2 V 139. In tribunal mortis tuae ascende contra te et reum constitue te ante te . . . Tanquam dicens . . . quia ego agnosco, tu ignoscas . . . Ergo peccatum aut a te punitur aut a Deo: Te ergo habeat punitorem, ut tu Deum habeas defensorem . . . a Domino deprecanda virtus est ne illecebrosa capiant, aut ne dura confringant. Donet nobis contra illecebras et minas inimici duas virtutes: continere et sustinere . . . continere libidines, ne prospera capiant, sustinere terrores ne adversa confringant.

[1]) *c. Jul.* l. VI 14 44 X 847. Absit ut ego inanem dicerem gratiam lavacri illius, in quo renatus sum ex aqua et spiritu, qua liberatus sum a reatu omnium peccatorum . . . qua liberor ut sciam ne intrem in tentationem . . . atque ut exaudiar dicens: *dimitte nobis peccata nostra,* qua liberabor ut spero in aeternum.

setzung. Wenn A. den Pelagianern gegenüber es als ein unveräußerliches Moment der gratia Christi behauptet, daß Gott in dem nach der Vergebung noch bestehenden Widerstreit zwischen Fleisch und Geist (Gal 5 17) die Kräfte zum Siege geben müsse, so setzt er dabei doch offenbar voraus, daß jetzt infolge der Vergebung im Menschen der Geist da ist, der gegen das Fleisch aufbegehrt[1]). Wenn er in eben diesen Stellen sagt, mit der Vergebung in der Taufe sei die concupiscentia in den parvuli nicht repente, mit einem Schlage, fortgenommen, und auch in den Erwachsenen sei damit das Gesetz der Sünde als reale Macht nicht ganz und völlig aufgehoben, so liegt doch darin wiederum die Voraussetzung, daß eine anfangsweise und teilweise Veränderung des bösen Willens zum guten stattgefunden habe[2]). Aber er spricht es auch ausdrücklich aus, daß nur durch Einwohnung des Geistes Christi solch Begehren des Geistes gegen das Fleisch möglich werde, daß darin sich ein Besitz von Gerechtigkeit kundthue. Durch die Aufnahme der Gnade wird der Baum gut, d. h. der Mensch bekommt Liebe; aber er bedarf der helfenden Gnade auch noch weiter, um gute Früchte zu bringen[3]).

Was bisher mehr gefolgert und indirekt belegt ward, dafür finden sich nun aber bei A. auch mehrere Reihen direkter Aussagen. Erstlich: die Taufe ist, sofern in ihr die Vergebung aller Sünden stattfindet, der Beginn der renovatio, die im Kampf wider das Gesetz der Sünde und durch Hilfe der göttlichen Gnadenzuflüsse als eine von Tage zu Tage fortschreitende sich vollziehen muß. Anfang und Fortgang unterscheidet er hier durch

---

[1]) *Op. imperf.* l. I 101 X 1117.

[2]) *de pecc. mer. et rem.* l. I. 39 70 nec grandibus hoc praestatur in Baptismo . . . ut lex peccati . . . *prorsus penitus* exstinguatur et non sit, sed ut quidquid mali ab homine factum dictum cogitatum est . . . totum aboleatur ac velut factum non fuerit, habeatur; ipso vero soluto reatus vinculo, quo per illam diabolus retinebat et interclusione destructa qua hominem a suo Creatore separabat, maneat in certamine.

[3]) *c. Jul.* l. VI 23 71 neque recte cuiusquam spiritus concupisceret adversus carnem suam, nisi habitaret in illo spiritus Christi. c. Jul. l. II 5 12 quamvis adsit in nostra renovatione justitia, quia justum est, ut adversus carnem spiritus concupiscat. de gr. Chr. 19 20 X 370.

den Vergleich mit der Krankheit oder der Verwundung. Zuerst muß das Fieber aufhören; dann muß die Genesung von der zurückgebliebenen Schwäche folgen. Erst muß das Geschoß aus dem Körper gezogen sein; dann muß aber die Wunde noch heilen. So wird durch die Vergebung die causa languoris entfernt: die Heilung des languor selbst geschieht aber erst durch den allmählichen Fortschritt [1]). Zweitens: A. hat sich angeeignet, was Paulus Röm 6 über die Taufe sagt, daß sie ein Abbild des Todes und der Auferstehung Christi, bezw. eine Beteiligung an beiden sei. So ist denn auch ihm die Taufe beides, eine Darstellung und ein Vollzug des der Sünde Sterbens und der Wiedergeburt zum göttlichen Leben, des Unterganges unseres alten Lebens und des Aufganges des neuen, der Tilgung der Ungerechtigkeit und der Erneuerung zur Gerechtigkeit. Das erste Glied dieses Paares aber setzt er mit der Vergebung, das zweite mit der Rechtfertigung gleich. Das Sterben der Sünde umfaßt jedenfalls auch die Aufhebung des reatus, wie sich außer aus der Parallelisierung zwischen Christi Tod und der Vergebung daraus ergiebt, daß er es bei den parvuli auf die Erbsünde, bei den Erwachsenen auch auf ihre aktuellen Sünden bezieht. Diese sind ihm sonst eine vergangene Sache, und was bleibt von ihnen, ist eben der reatus. Aber er denkt sicher nicht nur hieran, sondern an eine reale Wirkung, durch die der sündige Hang zwar nicht ganz aufgehoben, aber doch geschwächt ist, an die negative Kehrseite der zeitlich und sachlich unlösbar mit ihr verbundenen positiven Wirkung [2]). Die Be-

---

[1]) *Ep.* 98 2 II 360 aqua exhibens forinsecus sacramentum gratiae et Spiritus operans intrinsecus beneficium gratiae, solvens vinculum culpae, reconcilians bonum naturae, regenerant hominem *Ench.* 64 VI 262 magna indulgentia, unde incipit hominis renovatio, in qua solvitur omnis reatus. *de trin.* l. XIV cp. 17 23 sane ista renovatio (Eph 4 23) non momento uno fit ipsius conversionis sicut momento uno fit in B. renovatio remissione omnium peccatorum . . . sed quemadmodum . . . ita prima curatio est causam removere languoris, quod per omnium fit indulgentiam peccatorum: secunda ipsum sanare languorem, quod fit paulatim proficiendo in renovatione huius imaginis.

[2]) *Ench.* cp. 42 VI 253. Baptismatis sacramentum, ut quicunque ad istam pertinent gratiam, moriantur peccato . . . et vivant a lavacro renascendo

dingung aber hierfür ist ihm bei den Erwachsenen, daß ihr Wille, wenn sie zur Taufe kommen, schon vorbereitet ist durch die Gnade oder daß sie bereits ein gewisses Maß geistlichen Verständnisses besitzen[1]). Die Buße ist die Ertötung des alten Menschen, unter deren Voraussetzung dann die Taufe die positive Wirkung haben kann. Drittens: A. lehrt nicht nur, daß in der Taufe der hl. Geist gegeben wird, sondern bringt auch die Vergebung und den hl. Geist in die engste Beziehung. Im hl. Geist findet die Vergebung statt. Den Mittelbegriff hierfür bildet die Kirche: außerhalb derselben giebt es für A. keine Vergebung und sie hat ihr inneres Einheitsband am hl. Geist. Daß die Vergebung im hl. Geist geschieht, bedeutet aber auch, daß derselbe im Inneren des Menschen Wohnung macht, jedoch so, daß dadurch die Notwendigkeit des Kampfes mit dem Gesetz der Sünde in den Gliedern und der fortschreitende Empfang neuer Gaben des Geistes nicht ausgeschlossen wird. Was erreicht ist mit dem Umstande, daß wir Sündenvergebung empfangen haben oder zum Tempel Gottes geworden sind, ist, daß wir den Begierden nicht unterworfen zu sein brauchen[2]).

---

ib. cp. 52, p. 256. esse nihil aliud mortem Christi crucifixi nisi remissionis peccati similitudinem, ut quemadmodum in illo vera mors facta est, sic in nobis vera remissio peccatorum; et quemadmodum in illo vera resurrectio, ita in nobis vera justificatio. *cf. C. Jul.;* l. VI cp. 3 7, X 825. *De spir. et litt.* cp. 6 10 X 206. elucet mysterio Dominicae mortis et resurrectionis figuratum vitae nostrae veteris occasum et exortum novae, demonstratamque iniquitatis abolitionem renovationemque justitiae. *C. Jul.* l. II cp. 9 32 X 695 696; l. VI cp. 14 42, p. 846.

[1]) *op. imp.* l. I 101 X 1117. in Baptismo ita peccata omnia dimittuntur in Dei gratia, qua et ad ipsum Baptismum homo praeparata ab illo voluntate perducitur, ut deinceps quamvis concupiscat spiritus eius adversus carnem ne consentiat iniquitati, tamen et caro concupiscat adversus spiritum *de pecc. mer.* l. II 6 9 X 156 renovatio incipit a remissione . . . et in quantum quisque spiritualia sapit qui iam sapit. *de fide et opp.* 8 12 VI 206. Agite poenitentiam. Ibi est vitae veteris exspoliatio, ut novo induantur qui baptizantur.

[2]) S. 71 19 V 454. Et illa regeneratio, ubi fit omnium praeteritorum remissio, in Spiritu s. fit . . . Primum itaque credendum beneficium est benignitatis Dei in Spiritu s. remissio peccatorum . . . sed perfecta charitas perfectum donum est Spiritus s. Prius est autem illud quod ad

Damit ist die vierte Reihe von Aussagen berührt. Sie läuft darauf hinaus, daß die Vergebung der Sünden unmittelbar die Befreiung von der inneren Gewalt des Teufels bedeutet. Es ist das Wort Joh 12 31: „jetzt ergeht das Gericht über diese Welt; jetzt wird der Fürst dieser Welt herausgeworfen", was hier für A. leitend ist. Herausgeworfen wird er aus den Herzen der Gläubigen, die er fortan wohl noch von außen durch mancherlei Versuchungen angreifen kann, aber nicht mehr, wie vorher innerlich durch die Begierden beherrscht. Vielmehr sind die Gläubigen im stande, durch Christus oder den hl. Geist, der in ihnen Wohnung genommen, die Begierden und mit ihnen die teuflischen Mächte zu besiegen. Außer dem Wort Matth 12 28 vom hl. Geist, durch den der unreine Geist ausgetrieben wird und Kol 1 13 14 ist der Ritus der Abrenuntiation bei der Taufe der Anlaß für diese Kombination von Sündenvergebung oder Taufe und Befreiung aus der inneren Gewalt des Teufels[1].

Wie die Versöhnung der Sünder mit Gott durch die vergebende und umwandelnde Gnade bei A. zu verstehen ist, wird deutlicher, wenn man die Stadien, bezw. die Momente des jenen

---

remissionem pertinet peccatorum; per quod beneficium eruimur de potestate tenebrarum et princeps huius mundi mittitur foras fide nostra . . . In Spiritu enim s. . . . eiicitur Spiritus immundus ib. cp. 17 28 p. 460. et peccata quia praeter Ecclesiam non dimittuntur in eo Spiritu dimitti oportebat, quo in unum Ecclesia congregatur.

[1]) *Tr. in Ev. Jo.* 53 6 7 III 1771 72 (zu 12 31). *in Ev. Jo.* 4 1 III 2005. *de agone chr.* 1 VI 291. Mittitur diabolus foras quando ex toto corde renuntiatur huic mundo . . . Ibi vincuntur inimicae nobis invisibiles potestates, ubi vincuntur invisibiles cupiditates . . . Eos qui foris nos oppugnant, intus vincimus, vincendo concupiscentias per quas nobis dominantur. *In* Ps 105 36 IV 1417, S. 143 5 V 787. Credentibus princeps huius mundi mittitur foras, ut iam non operetur in cordibus hominum quos Christus per fidem coeperit possidere . . . quem judicatum i. e. foras missum et propter nostram exercitationem forinsecus oppugnare permissum . . . Et hoc totum per gratiam, h. e. per donum Spiritus sancti. *C. Jul.* l. VI cp. 19 60 X 859 expulsio quippe est daemoniorum remissio peccatorum, perfectio sanitatum, quae fit proficiendo post Baptismum.

Gnadengaben Gottes korrelaten subjektiven Prozesses, sich vergegenwärtigt. Dies sind Buße, Demut, Glaube, Hoffnung, Liebe. Es ist das um so mehr erforderlich, als nur in der Beziehung auf sie die Heilsbedeutung Christi recht verständlich wird.

Die Buße ist der erste Schritt auf dem Wege der Rückkehr zum himmlischen Vaterlande[1]). Ihre Merkmale sind der Schmerz über die Sünde, der thatsächliche Bruch mit ihr und das Bekenntnis derselben vor Gott. Den rechten Schmerz der Buße hat, wer erstlich die Sünde, die er in sich findet, haßt und zweitens, indem er auf alle Entschuldigung verzichtend, die Schuld an ihr auf sich nimmt, um ihretwillen sich selber mißfällt und zürnt, ja sich selbst haßt. Indem zu dieser Selbstverurteilung vor sich selbst die Selbstdemütigung vor Gott, das auf jede Entschuldigung verzichtende Anerkenntnis und Bekenntnis der Sünde vor Gott hinzukommt, hat sie den Charakter einer Selbstbestrafung[2]).

Was nun die innere Verfassung des Willens anlangt, aus der solches Verhalten des Sünders hervorgeht, so ist mit dem Haß gegen die Sünde und der Selbstbestrafung gegeben, daß sie der Anfang der Gerechtigkeit oder der Vereinigung mit Gott im Willen ist. Durch sie wird der Mensch aus dem Tode der Sünde auferweckt. Ihr Motiv ist nicht bloße Furcht vor der Strafe als Uebel, sondern Sehnsucht nach Gerechtigkeit[3]). Die höhere Stufe der Willenseinigung mit Gott, zu der sie die Vorstufe ist, ist

---

[1]) *In Ps* 146 14 IV 1098.

[2]) *In Ps* 4 6 IV 80. Agite poenitentiam i. e. irascimini vobis ipsis de praeteritis peccatis et ulterius peccare desinite . . . poenitentiae dolorem ut se ipsam anima puniens compungat. Ib. 140 14 p. 1824 peccator es, vindica in te: redi ad conscientiam tuam, exige de te poenas, crucia te ipsum. Ib. 84 15 1080 cum coeperis odisse peccata et confiteri Deo S. 19 2 V 133.

[3]) *In Ps* 44 18 IV 504. In te est iniquitas? Odit illam Deus, oderis et tu ut, unam rem ambo oderitis. Eris enim Dei amicus si odisti quod odit. Ita et amabis quod amat. Vide quomodo iam illi incipias conjungi cum odisti quod odit. Ib. 140 14 p. 1825 ex qua tibi displicet in te quod injustum est, justus es. Ib. 84 15 1080 si nihil in nobis invenerimus nisi peccata, oderimus peccata et desideremus justitiam . . . ipsa est prima hominis justitia, ut punias te malum.

natürlich die Liebe. Daß es zu dieser kommen wird, pflegt A. als die Frucht des Hasses gegen die Sünde in Aussicht zu stellen. Läßt sich diese Unterscheidung psychologisch halten? Ist nicht die Sehnsucht nach Gerechtigkeit selbst schon eine Anfangsstufe der Liebe zur Gerechtigkeit? A. gesteht das thatsächlich zu, indem er selbst diese Einigung mit dem göttlichen Willen im Haß gegen die Sünde als ein delectari lege bezeichnet und es einmal sogar klipp und klar ausspricht, daß man die Sünde genau so viel haßt als man die Gerechtigkeit liebt[1]).

Daraus folgt die innere Begründung des steten Urteils A.s, daß die Buße ein Werk Gottes, nicht des freien Willens ist. Zur Begründung desselben weist er auch noch auf den Umstand hin, daß die Selbstdemütigung eine Verletzung des Selbstgefühls ist, die dem Menschen zu schwer fällt, als daß er sie von sich aus fertig brächte[2]). Damit ist nicht ausgeschlossen, daß sie dem menschlichen Willen als Aufgabe gestellt wird. In der Bitte um Kraft zu ihr und in der nachträglichen Beurteilung der vollbrachten Buße als göttlicher Gnadenwirkung kommt jener Thatbestand zur Anerkennung im Bewußtsein.

Von besonderer Wichtigkeit ist nun aber gerade auch für das Verständnis der Lehre A.s von der Erlöserthätigkeit Christi, die genauere Bedeutung, die er der Buße zuschreibt. Sie ist die Bedingung oder, indem sie sich in dem Bekenntnis und dem deprekatorischen Gebet vollendet, sie ist das Mittel, um von Gott die doppelte Gnade zu erlangen, die sowohl die Vergebung für die vergangenen Sünden wie die Kraft zum erfolgreichen Kampfe mit der Sünde oder eine gesteigerte Liebe gewährt[3]). Aber sie

---

[1]) *In Ps* 140 14 IV 1825. Ib. 8 p. 1821 dilexit multum (Lc 7 36—47). Quare? Quia confessa est, quia flevit Ep. 145 5 II 594 Tantum quisque peccatum odit, quantum justitiam diligit.

[2]) *In Ps* 50 16 IV 596. Non potest esse confessio peccati et punitio peccati in homine a se ipso.

[3]) *In Ps* 44 18 IV 505. Tu agnosce, ut ille ignoscat. Ib. 84 15 p. 1080 confitens illi pecata tua . . . et suavitatem justitiae faciendae dabit tibi, ut incipiat te delectare justitia . . . ipsa fit via Deo, ut veniat ad te Deus: ibi illi fac viam in confessione peccatorum. Ib. 140 14. p. 1825 coepisti in te esse severus, erit ille misericors.

ist nun die Bedingung für den Empfang jener Gaben, in denen sich die Barmherzigkeit Gottes erweist, nicht nur aus psychologischen subjektiven Gründen, nicht nur, weil jene Gaben ohne die demütige Selbstverurteilung und das Gerechtigkeitssehnen der Buße in der Seele keinen Platz finden, sondern auch, ja vor allem aus objektiven Gründen, weil ihr Vorhandensein es zur Folge hat, daß die Erweisung der Barmherzigkeit, mit der Gott Bekenntnis und Bitte der Buße beantwortet, der Gerechtigkeit Gottes keinen Eintrag thut, weil durch die Leistung der Buße die Ansprüche der Gerechtigkeit befriedigt werden. Die Gerechtigkeit fordert unter allen Umständen Bestrafung der Sünde. Auch Vergebung gewährt Gott nicht, ohne dem, welchem er vergiebt, Züchtigungsstrafen aufzuerlegen, so daß er immerhin Strafe erduldet, wenn auch weit geringere, als er verdient hat [1]). Und nun ist die Buße für A. Bedingung oder Grund der Vergebung, weil sie den Charakter einer Selbstbestrafung des Sünders hat und so der Bestrafung Gottes zuvorkommt, sie unnötig macht, die Gerechtigkeit Gottes so weit befriedigt, daß nun die Barmherzigkeit walten kann [2]). Solchen Strafwert haben der Schmerz über die Sünde, die Selbstverurteilung, die Selbstdemütigung vor Gott. Aber es kommen noch andere Strafen hinzu, die übernommen sein wollen. Der Schmerz über die Sünde darf nicht sterilis sein, sondern muß durch schmerzliche Leistungen, Selbst-

[1]) *De contin.* 14 VI 358. Quasi vero peccata Deus impunita esse permiserit etiam in eis quos a supplicio sempiterno remissione liberat peccatorum. Nullus quippe gravioris poenae accipit veniam nisi qualemcunque etsi longe minorem quam debebat, solverit poenam. Atque ita impartitur largitas misericordiae, ut non relinquatur etiam justitia disciplinae.

[2]) S. 19 2 V 133. Hoc tibi dicit Deus tuus: Puniendum est peccatum aut a te aut a me. Punitur ergo peccatum, aut ab homine poenitente aut a Deo judicante . . . Quid est enim poenitentia nisi sua in se ipsum iracundia? *In Ps* 44 18 IV 504 vide quomodo iam illi incipias conjungi, cum odisti quod odit. Peccatum puniturus est . . . Praeveni illum: non vis ut ipse puniat, tu puni . . . non enim misericordia potest illi auferre justitiam neque justitia misericordiam. C. Faust. l. 24 3 VIII 480.

kasteiungen, poenae, unterstützt werden, um wirkungskräftig zu sein. Bei der Buße ob der täglichen delicta, die durch das Gebet der fünften Bitte getilgt werden, sind außer Fasten vor allem die beiden Werke der Barmherzigkeit erforderlich, das Weggeben von seinem Ueberfluß und das Verzeihen. Bei der Buße wegen der crimina, der schwereren Uebertretungen des Dekalog, ist die Uebernahme schwererer poenae nötig, die die kirchlichen Oberen auflegen [1]). Der gleiche Gedanke bekommt eine andere Wendung, wenn A. die Buße und zwar in unmittelbarer Fortsetzung des Besprochenen als das Opfer bezeichnet, das zur Versöhnung Gottes wegen unserer Sünden nötig ist. Was Gott in ihr dargebracht wird, ist die Person selbst, aber in der näheren Bestimmtheit des zerschlagenen Geistes, des zerknirschten und gedemütigten Herzens. Unter diesen Merkmalen ist die Selbstdarbringung an Gott zugleich Selbstbestrafung, eine mit „Gericht" verbundene Selbstopferung. Es handelt sich beide Male um eine aktive, aber mit Schmerzen verbundene Leistung des Menschen [2]). Speziell

---

[1]) S. 22 6 V 152. Sit fructuosus dolor, non sit sterilis poenitudo. Ep. 153 15 II 659. Quidquid post eam quae fit in Baptismo abolitionem peccatorum ... in hac vita manendo peccamus, etiamsi non tale sit quod a divinis removeri compellat altaribus, non dolore sterili, sed misericordiae sacrificiis expiatur. S. 351 2 V 1537 ff.

[2]) S. 19 3 V 133 134 (vgl. S. 137 Anm. 2). Placari Deo vis? Nosce quid agas tecum, ut Deus placetur tibi ... Sine sacrificio remanebis? Absit. *Sacrificium Deo spiritus contribulatus, cor contritum et humiliatum Deus non spernit.* Habes quod offeras. In Ps 50 21 IV 598. Nihil ergo offeremus? Sic veniemus ad Deum? Et unde illum placabimus? Offer; sane in te habes quod offeras . . . *Sacrificium* etc. si te humiliaberis, propinquabit ad te. Ib. 95 9 p. 1233 confessio hostia est Deo. Ib. p. 186 475 1902. S. 48 2 V 317. Respondetur tibi quaerenti quid offeras Deo et unde places Deum vel unde placeas Deo . . . offer te. Quid enim Dominus quaerit a te nisi te? Quaerit te a te, quia tu perdideras te. Si autem facias quod jussit, invenit in te judicium in te ipso . . . Quo modo? Ut displiceas tibi quod eras. Judicium de te ipso sine acceptione personae tuae, ut non parcas peccatis tuis. *In Ps* 140 14 IV 1824. Peccator es, vindica in te, redi in conscientiam tuam, exige de te poenas, crucia te ipsum. Ita enim offers sacrificium. *De corr. et gr.* 15 46 X 944 accepto sacrificio spiritus contribulati cordisque contriti a reatu quamvis justae damnationis absolvat.

werden wieder die Werke der Barmherzigkeit unter dem Begriff des Opfers subsumiert. Und alle diese Opfer der Buße haben nun den Wert, die Barmherzigkeit Gottes zu verdienen. Gott verfährt gerecht, wenn er den Bekehrten nicht ebenso behandelt, wie den Unbekehrten, den Demütigen nicht wie den Hoffärtigen. Insbesondere verfährt er genau nach der Regel der Vergeltung, wenn er dem Barmherzigen Barmherzigkeit zu Teil werden läßt[1]). Die Wirkung, die die Buße unter diesen Umständen hat, bezeichnet A. einerseits als ein delere, sanare, mundare, expiare peccata, als redimere von ihnen und ihrer Strafe, andererseits als ein placare, propitiare, flectere Deum[2]).

Wie es die von Tertullian formulierte Auffassung der Buße[3]) ist, die A. vertritt, so braucht er auch in einer Reihe von Stellen den Ausdruck satisfactio[4]), den dieser aus dem römischen Recht übernommen, um Art und Wirkung der Buße zu bezeichnen. Satisfactio ist dort die Ersatzleistung, durch die man sich von einer Rechtsverbindlichkeit gegen eine Privatperson auf eine andere

---

[1]) S. 241 3 V 1199. Vgl. S. 124 Anm. 2 und 125 Anm. 6. In Ps 84 15 IV 1080 confitens Deo peccata tua mereberis ab illo.

[2]) IV 186 268 410 475 519 549 598 599 1212 V 133 243 244 317 382 1514 X 1252.

[3]) Vgl. Wirth, Der Begriff des meritum bei Tertullian 1892, S. 25ff. H. Schultz a. a. O. S. 24ff. Harnack a. a. O. III S. 16 Anm. 1.

[4]) S. 19 2 V 133. Quando irasceris cordi tuo ut satisfacias Deo tuo. S. 352 12 V 1549 non sufficit mores in melius commutare et a malis actis recedere; nisi etiam de his quae facta sunt, satisfiat Deo per poenitentiae dolorem, per humilitatis gemitum per, contriti cordis sacrificium cooperantibus eleemosynis. Ib. p. 1543 quisquis hoc tempore per merita oboedientiae et per satisfactionem poenitentiae non sibi providit locum in corpore sacerdotis 1545. In Ps 37 4 IV 397. Quare petit . . . ne in indignatione arguatur? Tamquam dicens Deo: Quoniam iam ista quae patior multa sunt, magna sunt, quaeso ut sufficiant. Et incipit illa enumerare satisfaciens Deo, offerens illa quae patitur ne pejora patiatur: *Quoniam sagittae tuae infixae sunt in me.* Ib. 130 4 p. 1706. Satis volebat facere Deo pro peccatis suis, propitiare illum volebat, ut acciperet indulgentiam peccatorum . . . humiliatum cor sacrificium Deo est. Ench. 70 VI 266. Quamvis miserando deleat iam facta peccata, si non satisfactio congrua negligatur.

Weise als der ursprünglich erforderlichen löst. Aut satisfacere aut solvere lautet dort die Alternative. Tertullian hat ihn auf die castigatio, Selbstkasteiung, der Buße übertragen, um zu bezeichnen, daß Gott deren Leistung als einen Ersatz für das ansieht, was der Sünder für seine Sünde schuldig war, das Erdulden der Strafe, und daß er um ihretwillen die Strafe erläßt. Wenn er sagt omne delictum aut venia dispungit aut poena, venia ex castigatione, poena ex damnatione (de pud. 2), so ist, wenn man für castigatio die satisfactio einsetzt, schon hier für das Verhältnis zu Gott die Alternative gegeben, die später Anselm formuliert aut satisfactio aut poena. Die Wahl des Wortes zeigt, daß die Buße trotz ihres Charakters als Selbstbestrafung, als eines dem eigenen Selbst angethanen Schmerzes, als aktive und überpflichtmäßige Leistung empfunden wurde. Die satisfactio ist ein Spezialfall des meritum. Erleichtert wird diese ganze Begriffsbildung durch zwei Umstände sein, dadurch, daß auch Christus Schuld und Vergebung im Verhältnis zu Gott mit Geldschuld und Erlaß derselben vergleicht, und dadurch, daß im römischen Recht die Beleidigung durch eine dem Betroffenen zu zahlende Geldbuße gesühnt wurde. Aut satisfacere aut solvere und aut satisfactio aut poena läuft auf dasselbe heraus, weil man zu solvere das Objekt poenam ergänzen kann. Auch bei A. hat satisfactio denselben Sinn der Selbstkasteiung als eines angemessenen Ersatzes, auf den hin Gott die durch seine Beleidigung verwirkte Strafe erläßt. Trotzdem übrigens A. die satisfactio der Buße als Selbstbestrafung auffaßt, empfindet er sie doch als aktive Leistung, wie ihre Subsumtion unter den Begriff des Opfers und noch mehr die Betrachtung der Buße als meritum zeigt.

Wie gleicht sich nun aber die Behauptung, daß außer der Bekehrung eine solche satisfaktorische Leistung zum Zweck der Versöhnung mit Gott notwendig sei, mit dem für A. so wichtigen Gedanken aus, daß wir Gott als iam diligenti versöhnt sind? Es ist früher gezeigt, einmal, daß die Versöhnung für ihn die Aufhebung der Strafe, bezw. die Ausstattung mit der Gnadengabe des hl. Geistes bedeutet, nicht eine Umstimmung der Gesinnung

Gottes, sodann daß nach seiner Gottesidee die Liebe Gottes sich als Barmherzigkeit immer nur unter irgend welcher gleichzeitigen Befriedigung der Ansprüche der vergeltenden Gerechtigkeit erweisen kann. Die Liebe oder Barmherzigkeit Gottes ist ihm aber auch die wirkende Ursache der Versöhnung und sie ist es dadurch, daß sie selbst die Kräfte und Mittel gewährt, durch welche das zur Versöhnung Erforderliche, die Erfüllung der Ansprüche der Gerechtigkeit, das sind hier die Selbstbestrafung und das Opfer, die Satisfaktion der Buße zu Stande kommt: donat, unde sibi sacrificetur, ipse tribuit unde placetur. In Ps 32 10 IV 284.

An die Buße schließt sich der rechtfertigende Glaube oder der Glaube, der zur Gerechtigkeit gerechnet wird. Er ist die Funktion, durch die der Heilsprozeß weitergeführt wird, wenn der Mensch zum Bewußtsein seiner Schwäche und Schuld gelangt ist. Und zwar schreibt A. ihm dieselbe Wirkung zu, wie der Buße, sofern sie sich im reuigen und deprecierenden Bekenntnis der Sünde vor Gott vollendet. Er nennt demgemäß auch ihn, ebenso wie die Buße den Anfang des neuen Lebens. Welches sind seine Momente?

Zunächst will beachtet sein, daß A. den rechtfertigenden oder heilbringenden Glauben (credere in) gegen den nicht heilbringenden der Dämonen dadurch abgrenzt, daß er ihn von dem bloßen Fürwahrhalten, dem cum assensu cogitare, unterscheidet und ihn auf Hoffnung und Liebe hinausführt [1]. Wenn er das christliche Leben, die Verehrung Gottes sich in fides spes charitas erschöpfen läßt, so hat er unter fides die auf Auktorität begründete theoretische Ueberzeugung von der Wahrheit der christlichen Lehre vor Augen; spes und charitas dagegen sind die eigentlich religiösen, die praktischen Regungen der Frömmigkeit, die aber erst unter Voraussetzung der fides möglich werden [2]. So ist es selbstverständlich, daß der rechtfertigende Glaube mit einer von ihnen oder mit beiden irgendwie zusammenfällt, vielleicht auch mit dem dritten praktischen Verhalten, das A. so oft als das spezifisch christliche

---

[1]) S. 53 11 90 8 V 369 564. Tr. in Ev. Jo. 10 2 III 2055.

[2]) Ench. 7 8 VI 234 235 Ep. 120 8 II 456 sic homo fidelis debet credere quod nondum videt, ut visionem et speret et amet.

rühmt, und nur deshalb nicht neben spes und charitas aufzählt, weil es darin mit enthalten ist, mit der humilitas. Demütige Liebe und demütige Hoffnung gegenüber dem Gott, der jetzt noch Gegenstand des Glaubens, nicht des Schauens ist, das ist ihm die christliche Frömmigkeit.

Nun ist es eine verbreitete Auffassung, daß A. durch Mißverstand des Paulus den Glauben als eine Vorstufe der thätigen Liebe ansehe. Für diese scheint sehr viel zu sprechen. Ist es doch eine oft bei ihm begegnende Formel, daß rechtfertigender Glaube der ist, welcher durch die Liebe thätig ist. Und wenn er die Rechtfertigung nicht den Werken, sondern dem Glauben, und zwar vor den Werken, insofern auch ohne sie, zuschreibt, so führt er diesen Gedanken wohl auf den anderen hinaus, daß es bei allem Thun auf die Gesinnung ankommt und daß diese ihren Wert behält, auch wenn sie durch äußere Umstände, etwa wie beim Schächer durch den Tod, daran gehindert wird, sich in den ihr entsprechenden Werken zu erweisen[1]). Dennoch ist es nicht seine Meinung, daß der rechtfertigende Glaube sein spezifisches Wesen darin hätte, daß er die Absicht wäre durch die Liebe zu wirken. Die Rede, daß der Glaube rechtfertigt und nicht Werke, bedeutet ihm vielmehr, daß der Glaube die Gemütsverfassung ist, welche von Gott den Trieb und die Kraft zu den Werken der Gerechtigkeit als eine Gabe, ein Geschenk erlangt[2]). Der Glaube ist auch in seinem Sinne Empfänglichkeit[3]). Glauben heißt ihm nach seinem spezifischen Wesen im Bewußtsein der eigenen Schuld und Schwäche zu Gottes Barmherzigkeit seine Zuflucht nehmen[4]).

---

[1]) S. 3 9 V 32 defuit illi operandi tempus . . . fides quae per dilectionem operatur, etsi non sit in quo exterius operetur, in corde tamen illa fervens servatur. *In Ps* 31 4 5 IV 259 260.

[2]) *De praed.* 7 12 X 969. Ex fide ideo dicit justificari hominem, non ex operibus, quia ipsa prima datur, ex qua impetrentur caetera, quae proprie opera nuncupantur in quibus juste vivitur *de sp. et lit.* 30 52 X 233.

[3]) S. 32 9 V 200 tibi capax fides adhibenda est, ut . . . supplices Deo.

[4]) *De sp. et lit.* 9 15 10 16 29 51 34 60 X 209 210 233 240 confugiant per fidem ad gratiam justificantem, ad misericordiam.

Dies confugere vollzieht sich durch das demütige, aber auch hoffende Gebet um Güter, die die Seele ersehnt, nach denen sie hungert und durstet und die sie insofern liebt. Das Gut, das der Glaube ersehnt, ist letztlich die Gerechtigkeit, die Liebe zu Gott, die delectatio an seinem Gesetz in der Intensität, in der sie kraftvolles Leben im Guten hervorbringt, ist also das Leben in Gott, das selbst die Seligkeit ist[1]). Da aber der Buße das Bewußtsein nicht nur um die eigene Schwäche und den eigenen Mangel am Besitz des höchsten Gutes, sondern auch der Schuld spezifisch ist, so ist der Glaube zugleich oder vielmehr in erster Linie die Bitte um die Vergebung der Sünde. Und daß um des Glaubens willen die Sünde nicht angerechnet oder daß der Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet wird, bedeutet, daß die Bitte um Vergebung und Gerechtigkeit erfüllt wird[2]). In beidem aber, in der Bitte um Vergebung und in dem sehnsüchtigen und bittenden Verlangen nach Gerechtigkeit, muß der Mensch trotz aller Fortschritte sein Leben hindurch bleiben[3]).

In dem bittenden confugere ad gratiam, das das Wesen des Glaubens ist, liegt noch ein Moment, das besonders hervorgehoben sein will, weil es noch über das Bitten hinausgreift. Das ist die Demut. Glaube ist im Gegensatz zu superbia oder praesumere das Bewußtsein und die Anerkennung, Gott gegenüber keine Verdienste geltend machen zu können; dies Bewußtsein bethätigt sich einerseits in der Bitte um die Gabe der Gnade, andererseits in der Anerkennung aller bereits erlangten Gerechtigkeit oder vollbrachten guten Werke als Geschenke der freien Gnade Gottes[4]). In der ersten Hinsicht fällt das demütige Gebet

---

[1]) *De perf. just.* 19 40 X 314 haec est fidei sanitas, quae nos facit quaerere ut inveniamus, petere ut accipiamus, pulsare ut aperiatur nobis. *De sp. et lit.* 56 X 236 quid petunt nisi quod esuriunt et sitiunt? Ib. p. 237 fides esuriens sitiensque justitiam.

[2]) Ib. 33 58 X 239 quisquis crediderit eique se a peccatis omnibus absolvendum et ab omnibus vitiis sanandum . . . commiserit.

[3]) Ep. 120 19 II 461 est ille summus Deus vera justitia . . . quam . . . esurire et sitire ea nostra est in hac peregrinatione justitia et qua postea saturari, ea nostra est in aeternitate plena justitia.

[4]) *De sp. et lit.* 11 18 X 211 qua fide credimus ex Deo nobis esse

des Glaubens völlig mit dem deprekatorischen Bekenntnis der Sünde zusammen. Darum vollendet die Buße sich im Glauben.

So gut wie die Buße ist auch der Glaube, der ihre Vollendung ist, für A. ein Werk Gottes. Das folgt für ihn schon aus seinem religiösen Grundgedanken von der Alleinwirksamkeit der Gnade. Erlangt oder — nach dem von A. adoptierten Ausdruck — verdient der Glaube Vergebung und Gerechtigkeit, so muß er selbst Gottes Gabe sein[1]).

Wie verhält sich nun der Glaube, der sein Wesen darin hat, daß er zur Barmherzigkeit Gottes mit demütiger Bitte seine Zuflucht nimmt und so eine reine Empfänglichkeit darstellt, zur Liebe und zur Hoffnung?

Er hat die Liebe zu Gott zu seinem Moment. Man darf dabei aber zunächst nicht an die Absicht denken, Gottes Forderung der Nächstenliebe zu erfüllen, sondern es handelt sich um die Liebe zu Gott oder zur Gerechtigkeit, wie sie Verlangen nach Gott als dem höchsten Gute, nach der wahren Seligkeit, der in Gott, ist. Ist die Liebe zur Gerechtigkeit in irgend welchem Grade als die notwendige Voraussetzung des Hasses gegen die Sünde schon in der Buße wirksam, so ist sie als das sehnliche Verlangen nach dem Gute, um welches der Glaube bittet, im Glauben unweigerlich einbegriffen. Aber das schließt nicht im mindesten aus, daß der Glaube reine Empfänglichkeit bleibt, und die largitas spiritus, die neue intensive Kraft der Sinnesrichtung, die schon in ihm liegt, erst als Gabe Gottes empfängt. Damit ist freilich auch die aktive Gerechtigkeit in Werken der Liebe als eine Funktion erwiesen, zu der der Glaube fortschreiten muß. Verlangt er nach der Gerechtigkeit oder der Liebe zu Gott als dem höchsten Gute und wird ihm sein Verlangen und Bitten erfüllt, so muß er sich naturgemäß in den Werken der Gerechtigkeit oder Liebe erweisen, und zwar in der Weise, daß er sie nicht aus Rücksicht auf einen durch sie zu erreichenden anderen Zweck, aus Furcht vor Strafe

---

pleniusque futurum esse quod juste vivimus. In Ps 118 S. 4 2 IV 1509 humilis pietas vel pia humilitas et fides non immemor gratiae.

[1]) Ep. 194 9 II 877 restat ut ipsam fidem unde omne justitia sumit initium gratuitum donum Dei esse fateamur.

oder Hoffnung auf Lohn, sondern um ihrer selbst willen thut. In diesem Sinne tritt bei A. die Formel fides quae per dilectionem operatur auf als Schlußglied in einer Beschreibung des Glaubens, die von seinem Wesen als Empfänglichkeit ausgeht, zum Empfang der largitas spiritus fortschreitet und dabei darauf hinweist, daß das satiari in justitia hier auf Erden immer ein Gegenstand der Hoffnung bleibt, und sie tritt dort auf in dem Sinne, daß das per dilectionem den Gegensatz zu per timorem bedeutet[1]). Aber auch hier will wohl beachtet sein, daß nach dem Lebensideal A.'s das durch die Liebe thätig sein weit über die Nächstenliebe hinausgreift und sich vor allem in der Erhebung über weltliche Güter und Uebel, in der heiligen Indifferenz gegen sie, in der Selbstzüchtigung u. dergl. zeigt.

Hat der rechtfertigende Glaube die Anfangsstufe der Liebe zu seinem Moment, so ist er unter die Hoffnung geradezu zu subsumieren. Das ergiebt sich schon aus seiner Identität mit dem demütigen Gebet, das zur Barmherzigkeit Gottes seine Zuflucht nimmt. Denn das Gebet ist für A. die spezifische Funktion der Hoffnung. In der Schrift Enchiridion sive de fide spe et charitate folgen nach der Erklärung des Symbols als Ueberleitung zur Erklärung des Herrngebetes cp. 94 VI 285 die Sätze: ex ipsa fidei confessione . . . nascitur spes bona fidelium. Sed de iis omnibus quae fideliter sunt credenda, ea tantum ad

---

[1]) Vgl. S. 141 Anm. 2, S. 142 Anm. 4. *De sp. et lit.* 32 56 postulet in fide . . . haec est fides ex qua justus vivit, qua creditur in eum qui justificat impium. haec est fides, per quam excluditur gloriatio . . . haec est fides qua impetratur largitas spiritus, de quo dicitur *Nos spiritu ex fide spem justitiae exspectamus.* Gal 5 5. ubi . . . quaeri potest, utrum spem justitiae dixerit, qua sperat justitia an qua speratur ipse justitia; quoniam justus ex fide vivens, sperat utique vitam aeternam; itemque fides esuriens sitiensque justitiam renovatione de die in diem interioris hominis proficit in ea et sperat in ea satiari in vita aeterna . . . Haec est fides qua salvi fiunt, quibus dicitur: Eph 2 8—10. Postremo haec est fides, quae per dilectionem operatur, non per timorem, non formidando poenam sed amando justitiam. Unde ista dilectio nisi unde illam fides impetraverit? Neque enim esset in nobis, quantacumque sit in nobis nisi diffunderetur in cordibus nostris per Spiritum s.

spem pertinent, quae oratione dominica continentur . . . a Deo petere debemus, quidquid speramus nos vel bene operaturos vel pro bonis operibus adepturos . . . Die Gegenstände des Bittgebets sind so gewiß Gegenstände der Hoffnung, als es nach A. das Wesen der letzteren ist, sich auf Güter zu richten und zwar auf zukünftige und weiter auf solche, die sich auf die Person des Hoffenden beziehen, während die fides, die theoretische, von dem Schauen als Vorstufe unterschiedene Gewißheit unsichtbarer Dinge sich auf gute und schlimme, gegenwärtige und künftige, eigene und fremde Dinge bezieht[1]. So ist es denn ganz sachgemäß, daß A., wo er vom rechtfertigenden Glauben handelt, oft genug als Synonym für ihn die Hoffnung eintreten läßt[2]. Also durch den Mittelbegriff des Bittens wird die Gleichbedeutung zwischen rechtfertigendem Glauben und Hoffnung gewährleistet. Dazu paßt aber auch das andere Merkmal, das den rechtfertigenden Glauben von dem der Dämonen unterscheidet, daß er außer Hoffnung auch Liebe ist. Spes esse sine amore non potest sagt A. selbst (VI 253 Ench. cp. 8). Selbstverständlich; denn bonum futurum für die eigene Person und amor sind Korrelatbegriffe. Man kann nicht hoffen, als was man begehrt, d. h. liebt.

A. sagt aber weiter: nec amor sine spe est ib. Da ist unter der Liebe, die umgekehrt durch die Hoffnung bedingt ist, der höhere Grad der Liebe gemeint, der zum Wirken fähig ist, die sich schon vollziehende Liebesgemeinschaft mit Gott. Dieser Grad kann erst eintreten, wenn durch die Hoffnung auf Gottes Barmherzigkeit die Gewißheit der Vergebung der vergangenen Sünden und für die Zukunft die Gewißheit erreicht ist, daß Gott

---

[1]) *Ench.* 8 VI 254 255.

[2]) *De sp. et lit.* 13 22 29 51 X 214 Fidei filius qui novit a quo speret quod nondum habet p. 233 ex lege timemus Deum; ex fide speramus in Deum. S. 160 7 V 877 justificat impium . . . eruit enim in se sperantes. S. 115 2 V 656 fides non est superborum sed humilium . . . premebat conscientia, spes sublevabat. *In Ps* 146 20 IV 1913 placabis eum si sperabis in misericordia eius. *Conf.* l. X 29 I 796 tota spes mea non nisi in magna valde misericordia tua. Da quod jubes et jube quod vis. Vgl. *de sp. et lit.* 13 22 X 214 lege fidei dicitur Deo, Da quod jubes.

auch die languores heilen wird, und wenn diese Gewißheit oder Hoffnung zum Gebete wird.

Endlich ist die Hoffnung notwendig mit demjenigen Moment des rechtfertigenden Glaubens verbunden, das sich in der Demut darstellt; denn die Hoffnung ist dem Zutrauen auf die eigene Kraft entgegengesetztes Vertrauen auf die Kraft Gottes[1]).

Aber die Hoffnung erschöpft sich für A. nicht mit dem rechtfertigenden oder bittenden Glauben, der ja die Anfangsstufe des neuen Lebens bedeutet, sondern sie hat auch noch eine weitere Stufe, die auf Grund der großen Vergebung eintritt, die Hoffnungsgewißheit, die das künftige ewige Leben und die Hinführung zu diesem Ziele durch Gott zum Gegenstande hat[2]). Die Hoffnung auf Gott in diesem höheren Sinne bewährt sich darin, daß sie einmal den Fortschritt in der Gerechtigkeit oder der Liebe zu Gott, sodann die immer aufs neue nötigwerdende Vergebung, daß sie endlich die perseverantia und zuletzt die Vollendung von Gott erhofft und erbittet. Es entspricht das für A. der 5., 6., 7. Bitte des Herrngebetes[3]). Die Hoffnung auf die Herbeiführung des Fort-

[1]) S. 160 7 145 4 2 142 1 V 877 in se sperantes, non suis viribus, quod acceperint, tribuentes p. 774 habes adjutorem . . . sed si inveniat sperantem: odit enim superbientem. 792. Quis in eum sperat, qui non eum timet? 778 tenere mediam viam inter sinistram desperationis et dexteram praesumptionis.

[2]) *In Ps* 138 4 12 13 IV 1786 remissis peccatis . . . erigitur in spem vitae aeternae 1791 92. Illuc iam volemus spe et desiderio . . . Quis autem nos perducat, attendite: ille ipse (v. 10). haec sit spes nostra . . . Nemo trepidet.

[3]) Conf. l. X 29 I 796. Numquid non tentatio est vita humana super terram sine ullo interstitio? Et tota spes mea nonnisi in . . . misericordia tua. Da quod jubes et jube quod vis. *In Ps* 140 19 IV 1828. In his quotidianis peccatis . . . quae spes est nisi . . . dicamus *Dimitte nobis debita nostra* 118 S. 15 2 IV 1541. haec spes quae data est humilibus . . . corpori Christi . . . aeternorum est spes ista praemiorum: est et alia spes quae in humilitate tribulationis plurimum consolatur, quae sanctis data est in verbo Dei adjutorium gratiae pollicentis ne quisque deficiat . . . Hanc spem dedit et in oratione quam docuit . . . Ne nos inferas in tentationem. 139 11 IV 1809 tu me facis perseverare, ut perveniam ad salutem. Et unde spero? 143 9 p. 1862.

schritts in der Gerechtigkeit oder Liebe spezialisiert sich nun mannigfach. Sie ist erstlich Hoffnung auf unablässig neue innere Gnadenzuflüsse, durch die das sittliche conari, das aus dem Ersehnen und Erhoffen des Heilsgutes notwendig folgt, von Gott unterstützt werden muß, wenn es sich durchsetzen soll. Insbesondere werden da von Gott die beiden Haupttugenden der continentia, die felicitati mundi non credit, und der sustinentia, die infelicitati mundi non cedit, durch die wir immer mehr capaces divinitatis werden, erwartet[1]). Sie ist aber zweitens auch Hoffnung auf eine Glück und Unglück zum Segen fügende Führung des äußeren Lebens. Sie ist die zuversichtliche Gewißheit, daß Gott Gutes giebt, um uns vor der Ermüdung zu bewahren, und uns züchtigt, um uns vor Irrwegen zu behüten. Sie wird darum zum Lobe Gottes in Glück und Unglück, speziell zur Ergebung in seine Weisheit oder zu der Unterordnung unter ihn, die sich seine Züchtigungen ähnlich wie die heilsamen Schnitte eines Arztes willig gefallen läßt[2]). Speziell bewährt sie sich in den schweren Ver-

---

Dic misericordia mea et refugium meum, susceptor meus et erutor meus, protector meus. Susceptor ne cadam, erutor ne haeream, protector ne feriar . . . In toto labore meo, in omnibus proeliis meis, in omnibus difficultatibus in eo speravi.

[1]) S. 21 2 38 1 V 139 235 236. Vgl. *In Ps* 136 16 18. IV 1794 96.

[2]) *In Ps* 144 4 IV 1871 sub eius alis sperabis. Vides ergo quomodo te delecteris per singulos dies. Non enim te dimittet Deus, etiam si aliquid triste acciderit . . . Breve magisterium est, sc. ut noveris eum misericorditer dare cum dat, misericorditer auferre cum tollit; nec te credas a misericordia eius derelinqui, qui tibi aut blanditur dando ne deficias, aut corripit exsultantem ne pereas. Sive ergo in eius donis sive in eius flagellis, lauda tu. S. 55 6 V 377. Bona das, blandiris, ne fatigemur in via, corripis, caedis, percutis ne aberremus a via. *In Ps* 124 2 IV 1650 bonum est nobis ut subdamur sapientiae ipsius et credamus quia bene fecit, et si nondum novimus quare fecit, et habebimus cor rectum, ut praesumamus et confidamus in Domino. S. 55 4 V 376. In illo spes est, ei nos subdamus . . . in illo spem nostram ponamus et donec domemur et perdomemur i. e. perficiamur, domitorem feramus. Plerumque enim profert domitor noster etiam flagella. S. 157 3 V 861. Non timeamus ne abjiciamur flagellati, sed potius confidamus quia recipiemur justificati. S. 38 1 V 236. Sive in affluentia rerum simus sive in

suchungen der Trübsal als die Trösterin, die sich mit der Verheißung seines Beistandes aufrichtet (vgl. S. 147 Anm. 3). Nicht minder nimmt sie zu Gott ihre Zuflucht gegenüber der Versuchung durch die eigene Begierde[1]).

Die Hoffnung hat in allen diesen Funktionen durchweg die Liebe zur Voraussetzung, sofern diese letztere das Verlangen nach der immer vollkommeneren Vereinigung mit eben dem höchsten Gute ist, dessen fortschreitende Gewährung seitens der inspirierenden und die äußeren Lebensumstände leitenden Hilfe Gottes die Hoffnung zuversichtlich von Gott erwartet und erbittet. Aber die Hoffnung ist nun auch umgekehrt die Bedingung oder Voraussetzung für die Steigerung der Liebe. Das zeigt sich in dreierlei Hinsicht. Erstlich gilt auch hier, was für die erste Stufe der Hoffnung: die Hoffnung giebt die Freudigkeit zu dem Gebet um die Liebe, das die Voraussetzung ihrer Eingießung ist[2]). Zweitens weist A. auf den psychologischen Zusammenhang hin, daß ohne Zuversicht auf die Erreichbarkeit eines Zieles kein kraftvolles Streben nach ihm möglich ist[3]). Drittens: die heilige Indifferenz gegenüber den weltlichen Uebeln und Gütern, die eine spezifische Erscheinung der Liebe zu Gott ist, das non extolli quando res prosperae accidunt nec frangi quando adversae sunt sed ubique Deum benedicere *In Ps* 138 16 IV 17 94

---

angustia, exspectandus est Dominus qui et quod vere bonum et suave est det et quod vere malum est avertat a nobis.

1) S. 153 9 V 830. Instat concupiscentia, urget te . . . majorem hostem pateris: sit Deus refugium tuum . . . in spiritu esto. Quid est in spiritu esto? In Deo spem pone.

2) In Ps 115 1 dilexisse se dixit, quoniam speravit exauditurum Deum vocem deprecationis suae. *ad Gal.* 22 III 2120 timore sublato donum dare poterat charitatis. *de trin.* l. XIII 13 VIII 1024 sic iam credentibus quantum nos diligat Deus et quod desperabamus, iam sperantibus, dona in nos sua . . . conferret.

3) S. 158 8 V 866. Ipsa spes peregrinationi necessaria est, ipsa est quae consolatur in via. Viator enim quando laborat ambulando, ideo laborem tolerat quia pervenire sperat. Tolle illi spem perveniendi, continuo franguntur vires ambulandi. Ergo et spes, quae hic est, ad iustitiam pertinet peregrinationis nostrae.

wird doch nur in dem Glauben, d. h. Zuversicht oder in der Hoffnung auf Gottes Liebe möglich, die beiderlei Fügungen Gottes einen heilsamen Sinn abzugewinnen weiß. So ist es begründet, wenn A. sagt: dilectionem solet spes accendere. *In Ps* 115 1 IV 1487.

Diese weitreichende Bedeutung, welche die Hoffnung nach A. für das Christenleben hat, scheint mir durchweg übersehen, wo man tadelnd davon redet, daß A. den Glauben nur als Vorstufe gewürdigt, als das eigentlich mit Gott Einigende aber die Liebe betrachtet habe. Der Glaube, der um Gerechtigkeit bittet, ist Hoffnung und findet seine Fortsetzung in der Hoffnung, durch welche die Güter der künftigen Welt, wenn auch noch so unvollkommen, hier schon angeeignet und genossen werden. Das Verhältnis der gegenseitigen Durchdringung und Wechselwirkung zwischen Hoffnung und Liebe ist aber ein so inniges, daß in A.s Sinne ebenso gut die Hoffnung wie die Liebe als das bezeichnet werden kann, worin wir Gott gegenwärtig zu eigen haben[1]).

Nun aber wird die Liebe bei A. noch in anderer Weise zum Grunde der Hoffnung. Die Hoffnung in ihren verschiedenen Stadien hat ihm erstlich objektive Gründe, Christi Menschwerdung, Tod, Auferstehung, Gegenwart und Fürbitte bei Gott, wie sie Gottes Liebe beweisen oder seine Barmherzigkeit sichern und speziell das Endziel der Hoffnung verbürgen. Darüber später Näheres. Unter dieser Voraussetzung aber beruht die Hoffnung des Christen, daß Gott ihn zur Vollendung führen wird, für A. auf einer solchen Beschaffenheit des subjektiven Lebens, wie sie im Stande ist, ihm ein gutes Gewissen zu verleihen. Ein gutes Gewissen erwächst aus dem Bewußtsein, in thätiger Liebe begriffen zu sein. Es ist für A. kein Zweifel, daß dies für den Christen erreichbar ist. Er redet davon mit großer Plerophorie[2]).

---

[1]) S. 72 34 IV 928. Deo adhaerere nihil est melius quando eum videbimus facie ad faciem. Modo ergo quid? Quia adhuc peregrinus loquor: *Adhaerere,* inquit, *Deo bonum est,* sed modo in peregrinatione, quia nondum venit res, *Ponere in Deo spem meam.* Quamdiu ergo nondum adhaesisti, ibi pone spem. Fluctuas: praemitte ad terram ancoram. Nondum haeres per praesentiam; inhaere per spem.

[2]) *De doctr. chr.* l. III 10 14 III 71 spes sua cuique in conscientia

Der Gegeninstanz, die die gerade auch von ihm betonte Thatsache der fortdauernden Unvollkommenheit des Christen bildet, begegnet er mit zwei Gedanken. Einmal mit der Beurteilung alles Guten als einer Gnadenwirkung Gottes. An dem noch so geringen Anfang der Liebe, den ein Christ in sich befindet, und den er auf den hl. Geist zurückführen muß, hat er darum ein Unterpfand, daß Gott, der angefangen hat, ihn zu ändern, auch den Fortschritt geben und die Vollendung herbeiführen wird. So versteht er das Zeugnis des hl. Geistes. Die durch diese Reflexion begründete Gewißheit ist ihm deshalb ein Hoffen auf die Barmherzigkeit Gottes, die das Unterpfand des Geistes gegeben hat[1]). Sodann tröstet er sich mit dem Gedanken, daß Gott mit dem Menschen nach einem Gesetz der Barmherzigkeit verfährt. Nach diesem ist er mit ihm verfahren in der Tilgung der vergangenen Sünden. Nach diesem wird er auch im Gericht verfahren, wenn er nach der Gerechtigkeit oder nach den Verdiensten richtet. Er wird insbesondere unsere unzulänglichen Leistungen ideell ergänzen durch seine Barmherzigkeit, wenn wir selbst durch Wegschenken vom Ueberfluß und durch Verzeihen Barmherzigkeit geübt haben[2]).

Hier werden wir noch auf die Frage geführt, was A. über die Heilsgewißheit lehrt. Es ist ein einhelliges Urteil bei den Dogmenhistorikern, daß A.s Lehre keine Heilsgewißheit kenne und an deren Stelle die Furcht sitze. Aber schon die bisherigen Ausführungen über die Hoffnung zeigen, daß man ihm mit einer solchen Interpretation nicht gerecht wird. Heilsgewißheit bedeutet im traditio-

---

propria, quemadmodum se sentit ad dilectionem Dei et proximi . . . proficere. S. 90 6 158 6 349 2 V 562 865 quae spes est nisi de aliqua conscientiae bonitate 1527 discute conscientiam tuam quisquis timere iam non vis. *In Ps* 91 2 94 15 IV 1172 1226 III 1846.

[1]) *Conf.* l. X cp. 3 36 I 781. Deus meus cui quotidie confitetur conscientia mea, spe misericordiae tuae securior quam innocentia sua. 803. aliquid nos reducet in spem, nisi tota misericordia tua, quoniam coepisti mutare nos? S. 156 16 V 858. *In Ps* 88 1 erigite animos quia ille qui promisit, ita caetera completurus est, ut multa complevit. Dat enim nobis ad eum fiduciam non meritum nostrum, sed illius misericordia.

[2]) In Ps 129 3 147 12 IV 1698 1922.

nellen Luthertum Gewißheit des gegenwärtigen Gnadenstandes. Man darf sagen: auch A. weiß von einer solchen. Er fordert auf das entschiedenste dazu auf, sich auf die Barmherzigkeit Gottes zu verlassen, die die Sünden vergiebt, in der Taufe sowie wenn wir die von ihm für die Sünden nach der Taufe verordneten Heilmittel anwenden. Das erfährt auch keine Abschwächung, wenn er einschärft, daß mit der Hoffnung der Kampf gegen die Sünde verbunden sein muß, daß die Hoffnung nicht zu verkehrter Sicherheit werden darf, daß die echte Hoffnung der Mittelweg zwischen den beiden falschen Wegen der desperatio und der perversa spes ist [1]: denn das folgt aus der sittlichen Natur, die er dem höchsten Gute zuschreibt, mit Notwendigkeit. Weiter kann man es nach seiner Ansicht wissen, ob man gerechtfertigt ist; das kann man an dem Glauben und der Liebe oder der Gerechtigkeit erkennen, die man in sich konstatieren kann, auch wenn ihr Maß noch so klein ist [2]. Was aber die Gewißheit verlangt, zu der zukünftigen Vollendung zu gelangen, die auch das Luthertum nicht in die notwendige Heilsgewißheit einrechnet, so ist es doch eine keineswegs willkürliche, des sicheren Grundes entbehrende Hoffnung, deren Erreichbarkeit A. in dieser Hinsicht lehrt, sondern eine auf gute objektive und subjektive Gründe gestützte. Man darf diese seine Ausführungen nun und nimmermehr einfach als nicht vorhanden oder als ungiltig behandeln, wenn er im Zusammenhang der Prädestinationslehre darauf hinauskommt, daß diese Zukunft uns nie absolut sicher ist und daß die Furcht, die dieser Mangel an schlechthiniger Sicherheit erweckt, eine heilsame ist. Wenn man aus der Prädestinationslehre alle logischen Konsequenzen zieht, so wird

---

[1]) S. 87 10 V 535. Nemo sit sollicitus quod aliquid ei non dimittatur. Sed iterum nemo sit perverse securus. Ista enim duo occidunt animas, aut desperatio aut perversa spes.

[2]) *In Ps* 10 5 IV 134 haec duo mihi non incerta sunt, bonitas illius et fides mea. S. 158 4 V 864. Nihil habemus de justitia? An habemus, sed non totum habemus? Si aliquid habemus et aliquid non habemus, crescat quod habemus et implebitur quod non habemus . . . Si dixerimus quia justitiae nihil habemus, adversum Dei dona mentimur . . . Si fidem habemus, jam aliquid habemus justitiae *Conf.* l. X 6 8 I 782. Non dubia sed certa conscientia Domine amo te.

das natürlich die Folge sein. Aber es ist unberechtigt, diese so zu behandeln, als ob sie oder vielmehr als ob die souveräne Willkür Gottes das Prinzip der Lehre A.s wäre. Man wird vielmehr sehen müssen, ob jener Gedanke der heilsamen Furcht, auf den er in diesem Zusammenhang hinauskommt, nicht für ihn seine notwendige Ergänzung durch den der Hoffnung findet. Darauf führt auch schon, was er im Zusammenhang der durch die Prädestinationslehre angeregten Erwägungen sagt. Zweifellos ist hier seine Erklärung, niemand könne sicher wissen, ob er zur Zahl der Prädistinierten gehöre, denen Gott das donum perseverantiae verleihen wird *de corr. et gr.* 13 40 X 940. Wenn nun A. die Thatsache, daß Gott den Prädestinierten einige zwar Bekehrte, aber nicht perseveraturi beigemischt, als eine zweckmäßige Anordnung dadurch rechtfertigt, daß das Bewußtsein um sie eine in diesem versuchungsreichen Leben heilsame Furcht erwecke, so versteht Seeberg a. a. O. S. 281 diese Furcht als die „ein Kontraktverhältnis zu verletzen", Dorner a. a. O. S. 212, als eine, bei der, wenn sie Motiv des Handelns wird, es ausgeschlossen ist, daß das Gute um seiner selbst willen geschehe; es sei damit ein gesetzlicher Zug gegeben; eine solche Furcht habe auf der evangelischen Stufe keinen Raum mehr. Mit dieser Auffassung stimmt es doch kaum, daß die Formel non altum sapere sed timere aus Röm 11 20 stammt und auf die andere aus I Kor 10 12 hinausgeführt wird: „wer stehet, der sehe zu, daß er nicht falle", also für A. letzlich mit der Demut zusammenfällt. Eine solche Furcht wird doch wohl gerade bei einer sittlich gearteten Seligkeit das unveräußerliche Korrelat der Hoffnung auf diese sein. Ausdrücklich erklärt es A., daß die Furcht, die er meinte, nicht eine knechtische sei, sondern timor castus, die Furcht, die Lebensgemeinschaft mit Gott, die Inhärenz in ihm, zu verlieren[1]). Und die Mahnung zu ihr ist nicht einmal im Zusammenhang der Prädestinationslehre sein einziges oder letztes Wort, sondern er bemüht sich, den Christen, der in Bezug auf sich selbst Furcht haben muß, zur

---

[1]) *Ep.* 140 52 53 75 II 560 571 non altum sapiat, sed timeat eoque casto timore inhaereat Deo *de corr. et gr.* 24 non altum sapiant sed timeant, quod significat? Non superbiant sed humiles sint.

demütigen Zuversicht auf Gott zu bewegen. Der Mensch soll deshalb, so sagt er, nicht verzweifeln, weil seine Beharrung allein auf Gottes Willen ruht. Er hat vielmehr seine Hoffnung auf Gott zu setzen. Ist doch Gottes Wille besser als der unsere. Und der Fortschritt, sowie die Demut, die Gott für ihn die Ehre giebt, sind Anzeichen, auf Grund deren man hoffen und vertrauen darf, daß man zur Zahl der Prädestinierten gehört [1]). Das ist ja freilich ein Beschwichtigungsversuch, der die Konsequenzen der Prädestinationslehre abbrechen will. Aber er zeigt, daß A. auf das künftige Heil nicht mit Furcht, sondern mit demütiger oder wachsamer Hoffnung hinauszuschauen gelehrt hat.

Unwillkürlich pflegen die Dogmenhistoriker A.s Lehre durch die Vergleichung mit der Luthers zu beleuchten. Das ist gerechtfertigt, sowohl durch A.s Einfluß auf Luther wie durch den absichtlichen Paulinismus beider. Bei Luther ist nun der entscheidende Begriff der Glaube. Aber man würde A. nicht gerecht werden, wenn man mit Luthers Anschauung von diesem nur vergleichen wollte, was A. über den Glauben lehrt. Luthers Glaube oder dem Vertrauen entspricht bei A. die Hoffnung. A. braucht spes und fiducia als Synonyme, während ihm fides das theoretische Fürwahrhalten ist. Und Luther entwickelt, was er über den rechtfertigenden Glauben zu sagen hat, in der Psalmenauslegung aus den ersten Reformationsjahren unter dem Titel der spes. So in der Auslegung des 5. Psalms von 1519, wo er dem Satz des Lombarden spes provenit ex meritis den anderen entgegensetzt spes provenit ex intuitu promissionis. A.s drei Merkmale der spes, daß sie sich auf Güter und zwar künftige richtet und sie für die eigene Person erwartet, hebt Luther am Glauben hervor. Das „für dich" ist ja des Glaubens Charakteristikum. Daß der Heilsglaube sich auf Güter richtet, ist selbstverständlich. Luther sagt's auch direkt: „Der Glaube muß eitel gute Dinge ihm fürbilden . . . nichts anderes denn, das zu hoffen und be-

---

[1]) De praed. 11 21, de dono persev. 59 62 X 976 1029 1030 1031.

gehren sei". Und an A. schließt sich seine These an: fides numquam est praeteritarum verum, sed semper futurarum [1]). Mit der Thatsache, daß der Glaube Luthers doch Gewißheit gegenwärtiger Gnade ist, gleicht sich das aus durch die Erwägung, daß die Vergebung oder Rechtfertigung Annahme zum ewigen Leben ist und daß also ihre Gewißheit gar nicht vollzogen werden kann, ohne als die Hoffnung auf die Führung durch Gott zum Ziel des ewigen Lebens. So sind es denn die Lehren beider über Gegenstände, Bedingungen, Beziehungen, Gründe, Sicherheit der Hoffnung, was in Vergleich gestellt sein will.

Man sagt wohl, für Luther habe der Glaube nur einen alles erschöpfenden Gegenstand, die Vergebung der Sünden, für A. komme zu dieser, als das eigentliche, die Erneuerung durch den hl. Geist hinzu. Das trifft doch nicht zu. Auch für Luther ist die Gabe des hl. Geistes das, worin die Vergebungsgnade sich erst aktualisiert und wodurch die positive Gemeinschaft mit Gott in einem dem Dekalog entsprechenden Leben hergestellt wird. Er hat den Gedanken von A. übernommen, nicht nur, daß die Güter des N. T.s ewige sind, sondern auch, daß Gott selbst oder das Einswerden mit ihm im Geiste das höchste Gut ist, nicht etwas hiervon Unterschiedenes. Beide treffen auch darin zusammen, daß sie auf dem Wege durch das irdische Leben von Gottes Güte alles erwarten, was dazu gehört, an dies Ziel zu gelangen, die Vergebung, die innere Ausstattung mit den Kräften des hl. Geistes, die Führung des äußeren Lebens. Aber innerhalb dieser Uebereinstimmung bestehen große Unterschiede. Der erste, daß die Vergebung für Luther einen positiven Stand in der Huld Gottes bedeutet, ein stetiges Verhältnis zwischen Gott und dem zu seinem Kind Erhobenen, das die ganze Person angeht und ihr ganzes Leben umspannt, für A. dagegen eine Summe von wiederholten Einzelvergebungen vergangener Sünden, der großen in der Taufe, der täglichen durch die fünfte Bitte, der außerordentlichen durch das Bußsakrament. Damit hängt es ohne Zweifel zusammen, daß Luther, so oft er auch nach

---

[1]) Erl. Ausg. opp. ex. XIV p. 201 ff., deutsche Werke. 2. Aufl. 14 72, opp. var. arg. IV 345.

biblischen Vorbildern den hl. Geist als eine zweite Gabe nach der Rechtfertigung bezeichnet, doch den der Vergebung gewissen Glauben selbst als das lebendig, mächtig, schäftig Ding, als die drastische Kraft zu allem Guten anschaut, während A. die die Vergebung sich getröstende Hoffnung nur als den Mut zur Bitte um immer neue wunderbare Kraftzuflüsse versteht [1]).

Ein weiterer Unterschied, der sich aus der verschiedenen Fassung des Lebensideals der Gottesliebe, der weltflüchtigen bei A., der positiven bei Luther ergiebt, sei hier nur angedeutet. Für A. bleibt das selige Leben wesentlich Sache der Hoffnung, für Luther ragt es weit mehr schon in dies weltbezogene Leben hinein. Ferner aktualisiert sich die Gottesliebe bei A. mehr in der Indifferenz gegen die weltlichen Güter und Uebel, bei Luther mehr in dem Vertrauen zu Gottes väterlicher Führung des Lebens. Doch das ergiebt nur einen Unterschied des Grades. Was Bedingung und Grund der Hoffnung anlangt, so wissen beide von einem objektiven Grunde und einer subjektiven Bedingung. Der objektive Grund ist für beide die in Christus verbürgte und durch die Kirche vermittelte Gnade Gottes. Die subjektive Bedingung besteht beiden in der Beziehung des Glaubens oder der Hoffnung zu Buße und Gottesliebe. Aber hier treten nun die tiefgreifendsten Unterschiede ein. Zunächst hinsichtlich der Buße. Bei A. ist sie nicht nur als Schmerz über die Sünde die psychologisch notwendige Voraussetzung der Hoffnung, die nach Gnade ausschaut, sondern in Selbstbestrafung und Opfer eine vor Gott wertvolle Leistung, die ihm nach der Regel der vergeltenden Gerechtigkeit seine Huld abverdient, wenn sie auch selbst aus Gottes Gnadenwirkung entsprungen ist. Nach Luther ist sie lediglich die psychologisch notwendige Voraussetzung, weil es des Glaubens spezifische Funktion ist, das erschrockene Gewissen zu trösten. Dagegen verbietet er es, auf ihre Genugsamkeit zu reflektieren und leitet dazu an, die Zuversicht

[1]) Doch man vgl. In Ps 31 5 IV 31 ne multa cogites de opere fidei, adde illi spem et dilectionem et noli cogitare quid opereris. Ipsa dilectio vacare non potest . . . Da mihi vacantem amorem et nihil operantem. Da die Liebe als Verlangen nach dem höchsten Gut in der Hoffnung eingeschlossen ist, so ermäßigt sich auch dieser Unterschied erheblich.

allein aus der objektiven Bürgschaft der Gnade zu schöpfen. Was die Beziehung zwischen Glauben und Liebe anlangt, so pflegt Luther sehr stark zu betonen, daß die Liebe als das Prinzip der Erfüllung des Dekalog auch hinsichtlich der religiösen Funktionen der ersten Tafel aus dem Glauben erst folgt, während für A. zwischen rechtfertigendem Glauben oder Hoffnung und ihr eine engere Beziehung besteht. In die Hoffnung ist ihm die Liebe immer schon eingeschlossen. Doch ist das mehr ein Gegensatz der Worte als der Sache. A. meint mit der Liebe da nicht die thätige Liebe, sondern die begehrende, das Hungern und Dürsten nach der Gerechtigkeit, nach dem Gute, das dann die Hoffnung von Gott erbittet und erwartet. In diesem Sinn ist die Liebe zu Gott selbstverständlich auch in Luthers rechtfertigenden Glauben unmittelbar eingeschlossen. Ja A. hat durch die Betonung dieses Momentes des Glaubens eine Verbindung zwischen Glaube und sittlicher Thätigkeit erreicht, hinter der die im Luthertum üblich gewordene durch die Dankbarkeit an Wert zurücksteht, sofern dieses Begehren der Liebe, wenn es erfüllt wird, mit innerer Notwendigkeit sich in der Thätigkeit aus Liebe zur Gerechtigkeit aktualisieren muß, während die indirekte Motivierung durch die Dankbarkeit das erforderliche Moment der Lust am Gesetz Gottes selbst nicht erreicht. Um so größer ist aber der weitere Unterschied. Die Hoffnung auf das Bestehen im Gericht, auf das künftige ewige Leben, kurz die Hoffnung, zu der sich die erfüllte Hoffnung auf die Vergebung entfaltet, begründet A. auf das gute Gewissen dessen, der in der Liebe thätig ist und sich — ob auch immerhin in Kraft göttlicher Gnadenwirkung — durch Büßungen oder Satisfaktionen sowie durch positive Leistungen die erforderlichen Verdienste erwirbt. Luther dagegen gründet diese Zuversicht einzig und allein auf die in Christus verbürgte objektive Gnade. An ihr sich in den Schwankungen des Innenlebens, in dem Bewußtsein der fortdauernden Sünde immer wieder aufzurichten, aus ihr den fröhlichen Mut des Glaubens, der nun auch das Thun beflügelt, zu schöpfen, das ist das Charakteristische seiner Anschauung. Er hat diese ganze Begründung auf den Fortschritt, den doch auch er fordert, gestrichen. A. beruft sich auf Worte Christi wie Matth 7 1 2 und

Pauli wie II Kor 5 10. Und in der That muß Luther künstliche Mittel anwenden, um den Satz als schriftmäßig zu erweisen, daß es vor Gott immer nur auf den Glauben ankommt. Er hätte das nicht nötig gehabt. Er hätte der Art, wie im N. T. der Vergeltungsgedanke verwendet wird, gerecht werden können, wenn er die Entfaltung des Ganzen eines christlichen Charakters und eventuell die Durchführung des Ganzen eines christlichen Lebenswerkes als die notwendigen und trotz aller bleibenden Mängel und Lücken erreichbaren Bedingungen des Anteils am ewigen Leben aus der Beziehung des Glaubens auf das sittliche Heilsgut aufgewiesen hätte. A. aber hat die einzelnen Leistungen, besonders die der Barmherzigkeit im Schenken und Verzeihen, statt als Symptome einer einheitlichen Richtung des Lebens auf den höchsten Zweck als die Erfüllung der Bedingungen in dem Rechtsverhältnis gewertet, in das sich ihm, trotz seiner tieferen Erkenntnis, das Verhältnis zu Gott unter dem Einfluß des vulgären Katholizismus verschoben hatte.

Wenn wir uns nun zu der Frage wenden, in wieweit und wie A. den beschriebenen subjektiven Prozeß der Erlösung durch Christus bedingt denkt, so bieten sich uns zunächst bei A. selbst mehrere, im wesentlichen übereinstimmende Zusammenstellungen der segensreichen Folgen der Inkarnation und des Todes des Gottmenschen dar. Er kommt de trin. XIII cp. 10ff., VIII 1024 ff. Enchir. cp. 108 VI 282, 283, de agone christ. cp. 11, VI 297 aus apologetischem Anlaß auf die Frage zu sprechen, ob denn Gott kein anderer Weg zur Erlösung oder Versöhnung der Menschen zu Gebote gestanden habe, als der durch Menschwerdung und Tod des Gottessohnes. Er beantwortet sie dahin, daß Gott, der Allmächtige, cuius potestati cuncta aequaliter subjacent, noch unzählige andere Wege gehabt. Aber der von ihm gewählte modus zeichne sich durch die größtmöglichste convenientia aus. Diese Zweckmäßigkeit macht er an einer Reihe von Einzelpunkten deutlich, deren Aufzählung freilich auf keiner systematischen Höhe steht, indem Untergeordnetes neben Wichtigstem

steht, Wichtigstes, was er sonst stark betont, fehlt, die Anordnung keinen prinzipiellen Gesichtspunkt verrät. Er nennt zunächst eine Reihe von Wirkungen auf uns. Inkarnation und Tod des Gottessohnes ist ein einzigartiger Beweis der Liebe Gottes gegen uns und begründet dadurch in uns, die wir am ewigen Leben schon verzweifelten, die Hoffnung, auf Grund deren Gott seines Geistes Gaben uns eingießen kann. Diesen Punkt stellt er de trin. XIII cp. 10 obenan und schließt an ihn eine Abhandlung über die Versöhnung, bezw. die Befreiung von der Gewalt des Teufels, um dann cp. 17 andere commoda der Inkarnation kurz nachzuholen. Mit diesem Kapitel stimmt die Aufzählung im Enchiridion cp. 108 überein, während jener in de trin. zuerst genannte wichtige Punkt dort fehlt und in de agone christ. nur flüchtig gestreift wird (erigat spem suam genus humanum). Die weiteren in den beiden ersten Schriften genannten Wirkungen sind: 1. die Erkenntnis, welch' hohen Platz wir unter Gottes Geschöpfen haben, nämlich keinen geringeren als die vom Fleisch freien bösen Geister; 2. die Erkenntnis, wie weit wir uns von Gott entfernt haben müssen, wenn es eines solchen Mittels zu unserer Zurückführung bedurfte; 3. die Ueberwindung unseres Stolzes durch solche Selbsterniedrigung des Sohnes Gottes oder der Gottheit überhaupt; 4. die Beleuchtung der jegliche Verdienste ausschließenden Gnade Gottes durch die Thatsache, daß der Mensch Jesus vom Gottessohn angenommen wurde, ohne dies irgendwie haben vorher verdienen zu können; 5. die Darbietung eines einzigartigen Vorbildes des Gehorsams gegen Gott — nach de agone christ. auch einer Reihe einzelner Tugenden; 6. die Vorausdarstellung des dem Gehorsam verheißenen Lohnes durch Christi Auferstehung. Zu vermissen ist in dieser Aufzählung, was A. sonst stark betont, daß die Offenbarung der Liebe Gottes in der Sendung des Sohnes Gegenliebe weckt. Diesen Wirkungen auf uns fügt A. in de trinitate und im Enchiridion noch eine convenientia an, die für Gott gilt. Es geziemte der Gerechtigkeit und Güte des Schöpfers, daß der Teufel durch dieselbe Kreatur überwunden wurde, die er verführt hatte. Auch an diesem Punkte erschöpft das Angeführte nicht, was A. sonst darüber vorträgt.

Daß A. keine Notwendigkeit, sondern nur eine ob auch noch so große Angemessenheit des von Gott gewählten modus der Erlösung zu behaupten wagt, erklärte sich aus zwei Gründen. Der erste liegt in seinem Begriffe von Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit und ihrem gegenseitigen Verhältnis. Beide Eigenschaften, die ja entgegengesetzt sind, sofern die Gerechtigkeit sich als belohnende oder strafende Vergeltung nach Verdienst, die Barmherzigkeit als freie Schenkung von Wohlthaten beweist, müssen immer zu ihrem Rechte kommen, das steht ihm fest. Aber er verfügt über keine feste Regel, nach der sich das Maß der Erfüllung ihrer beiderseitigen Tendenzen genau bestimmen ließe. Das liegt zuletzt daran, daß er den für die Idee der Persönlichkeit entscheidenden Zweckgedanken in seiner Gottesidee nicht streng durchführt, sondern bei dem unbestimmten Begriffe Gottes als des Inbegriffs aller Vollkommenheiten stehen bleibt. Es scheint sich bei A. dennoch die Aussicht auf eine feste Abgrenzung ihrer Bethätigung zu eröffnen, wenn er der Barmherzigkeit ihren Spielraum in der Gegenwart, der Gerechtigkeit beim Endgericht zuweist. Die Barmherzigkeit giebt den Einzelnen die Kräfte zu den Leistungen, durch die der Gerechtigkeit schließlich volle Befriedigung zu Teil wird. Es ist ein ähnliches Prinzip, was der Versöhnungslehre der altprotestantischen Dogmatik zu Grunde liegt: der Gerechtigkeit muß ganz Genüge geschehen; darum stellt Gottes Barmherzigkeit den Mittler, der das thut; und nun kann seine Barmherzigkeit schrankenlos über diejenigen walten, die sich Christi Verdienst aneignen. A. bleibt aber bei jener Abgrenzung nicht stehen, sondern macht sie sofort wieder flüssig durch die nähere Bestimmung, daß beide Eigenschaften doch immer zugleich wirksam werden sollen, daß die Barmherzigkeit in der Vergebung doch zugleich gerechte Vergeltung sein soll, nämlich als Belohnung des Verdienstes der Buße, und daß die Gerechtigkeit als Vergeltung im Gericht doch zugleich barmherzige Nachsicht sein soll gegenüber den vorhandenen Mängeln, aber nur gegenüber dem, der selbst barmherzig gewesen. Unter diesen Umständen liegt in den göttlichen Eigenschaften selbst kein Prinzip, aus dem ein bestimmtes Maß der Bethätigung beider als notwendig gefordert werden könnte. Es ist letztlich

Sache willkürlicher Verfügung Gottes, das Wieviel festzusetzen. Die Erlöserthätigkeit Christi nach einem festen Maßstab zu deuten, wird für A. ferner noch dadurch erschwert, daß nach seiner Lehre von der Buße und dem Verdienste dem zu erlösenden Menschen auch ein Teil der Aufgabe aufgelegt ist, die Ansprüche der Gerechtigkeit Gottes zu befriedigen. Wer will sagen, wie viel da noch für Christus zu thun bleibt?

Der zweite Grund von A.s Entscheidung nicht für die Notwendigkeit, sondern für die convenientia liegt darin, daß es ihm als ein Widerspruch mit der Erhabenheit Gottes erscheint, ein bestimmtes Handeln als für Gott notwendig zu erklären. Darin liegt zweierlei. Einmal: Gott mag thun, was er will; auch wenn es unseren Begriffen an Güte und Gerechtigkeit zuwiderscheint, es ist dennoch gerecht und gut. Das innerste Gesetz seines Thuns ist ein unerforschliches Geheimnis. Dieser Gedanke thut das Seine dazu, um die Notwendigkeit eines bestimmten modus zur Befriedigung der Gerechtigkeit Gottes auszuschließen. Sodann: Gott kann dieselben Ziele auf sehr verschiedenen Wegen erreichen. Alle jene Wirkungen auf uns, die Inkarnation und Tod des Gottessohnes auf uns ausüben, hätte Gott auch auf andere Weise erzielen können als durch die von ihnen ausgehenden Eindrücke. A. behauptet, daß Gott, wenn er wolle, auch ohne Vermittlung strafenden Menschenwortes durch seine verborgene Allgewalt zur Buße führen könne[1]). Die letzliche Unabhängigkeit einer den Willen wandelnden Gnadenwirkung vom Vernehmen und Verstehen eines dem inneren Vorgang entsprechenden und auf seine Herbeiführung berechneten Wortes, die A. hier bezüglich der Buße behauptet, gilt natürlich gleicherweise für alle anderen Momente des Prozesses der subjektiven Erlösung. Es ist lediglich durch den besonderen Anlaß bedingt, daß er hier die correptio erwähnt. Man hatte aus seiner Prädestinationslehre gefolgert, daß, wenn sie Wahrheit sei, die correptio überflüssig werde. Auch die Formel für die spezifische Wirksamkeit der Gnade, um die er im pelagianischen Streit kämpft, daß Gott durch seines Geistes verborgene

[1]) *De corr. et gr.* 4 8 X 920.

innere Wirksamkeit die Liebe und alles gute Wollen und Können inspiriert, stellt die Wirksamkeit der Gnade in das Licht, als ob sie eine durch den Inhalt der „Lehre", durch das vernommene und verstandene Wort durchaus unvermittelte sei, als ob sie zu dessen gleichviel welchen Wirkungen als das Entscheidende, als die Ursache der Wandlung des Willens erst hinzukomme und ohne ein Medium als eine schlechthin unmittelbare und innerliche sich vollziehe, auf freiem Belieben Gottes beruhe und deshalb das eine Mal eintrete, wenn die „Lehre" vernommen wird, das andere Mal nicht. Es ist das die Entgegensetzung von blos äußerer Belehrung durch Menschen und von einer ganz und gar erst zu dieser hinzukommenden, in keiner Weise durch sie vermittelten inneren Belehrung, freilich willenwandelnden Belehrung durch Gott oder den hl. Geist, die auch das Luthertum in seiner Dogmatik beibehalten hat, trotz aller Betonung der Notwendigkeit des äußeren Wortes und trotz des inneren Widerspruches mit der lutherischen Anleitung, die Zuversicht des Glaubens und mit ihr den Trieb und die Kraft neuen Lebens aus der Verbürgung der Gnadenverheißung in Christus zu schöpfen. Was von der Liebe gesagt ist, gilt natürlich auch von der spes und wird auch von A. ausdrücklich auf diese ausgedehnt[1]). Es ist ja keine Frage, wenn man diesen Gedanken in seinen Konsequenzen verfolgt, so ist eine Erlösung durch geschichtliche Gottesthaten nicht notwendig. Gott könnte dieselben auch durch das, was ohnehin das Entscheidende ist, durch die unvermittelte innere Eingießung des Geistes beiden von ihm erwählten Einzelnen bewirken.

---

[1]) De gr. Chr. 13 14 X 367 10 11 p. 366 nos eam gratiam volumus, qua futurae gloriae magnitudo non solum promittitur, verum etiam creditur et speratur, nec solum revelatur sapientia verum etiam amatur; nec solum suadetur omne quod bonum est, verum et persuadetur. Non enim omnium est fides qui audiunt . . . pollicentem: aut omnibus persuadetur, quibus suadetur, ut veniant ad eum qui dicit Mtth 11 28? Quorum autem sit fides et quibus persuadetur . . . satis ipse demonstravit ubi ait Joh 6 44 46. Ib. 24 25 X 373 non lege atque doctrina insonante forinsecus, sed interna et occulta, mirabili ac ineffabili potestate operari Deum in cordibus hominum non solum veras revelationes, sed bonas etiam voluntates.

Diese Konsequenz zeigt aber auch schon, daß jener Gedanke der Erlösung durch unvermittelte und willkürliche Geisteswirkungen auf die Einzelnen nicht das letzte Wort A.s ist, von dem aus man seine sonstigen Ausführungen, die den Prozeß der subjektiven Erlösung aus seinen Faktoren thatsächlich und absichtlich in einem gewissen Umfang psychologisch verständlich machen, außer Geltung setzen dürfte. Es könnte ja dann auch von einem größeren oder geringeren Maß von Zweckmäßigkeit der göttlichen Veranstaltungen, die sich nach deren Wirkungen auf uns beweist, überhaupt keine Rede sein. Seine Ausführungen über die einzigartige Zweckmäßigkeit des von Gott gewählten Weges der Erlösung stehen mit der Formel, die er im pelagianischen Streit vertritt, im Widerspruch. A.s ganze Erlösungslehre ist gar nicht anders zu verstehen als so, daß er erstlich einen inneren psychologischen Zusammenhang zwischen den einzelnen gottgewirkten Regungen in der Seele und zweitens eine Bedingtheit derselben durch die mittelst der Lehre an die Seele herangebrachten Thatsachen und deren Eindruck voraussetzt. Er hat es selbst betont, daß Liebe und Hoffnung sich wechselseitig bedingen, daß die Energie des Strebens nach Gerechtigkeit die Hoffnung voraussetzt, ans Ziel zu gelangen, daß die Hoffnung, die zum Gebet um immer neue Erfüllung mit den Kräften der Gerechtigkeit befähigt, auf der Gewißheit der Vergebung beruht, daß diese aus dem bittenden Glauben oder Hoffen erwächst, welches seinerseits den Schmerz der Buße voraussetzt, dessen Hebel wieder das Verlangen nach Gerechtigkeit ist. Ferner gründet er doch in jenen Ausführungen über die convenientia der Erlösung die eine entscheidende Regung, die Hoffnung, auf die Offenbarung der göttlichen Liebe. Sie ist ihm durchweg sonst ein sich Gründen auf Gottes Barmherzigkeit, wie diese letztlich durch Christus verbürgt ist, und ist überhaupt in der Seele nicht möglich, ohne immer wieder aus der Vergegenwärtigung derselben zu entspringen. Und wie wäre die Liebe zur Gerechtigkeit in irgend welchem Grade für ihn denkbar, ohne daß der, welcher sie fühlt, sich zu ihr durch die Schönheit der Gerechtigkeit entzündet fühlte[1]).

[1]) In Ps 32 6 IV 282. Interim timendo noli facere, disces et

Harnack sagt zwar, es sei A. nicht zweifelhaft gewesen, daß die Liebe eingegossen werden könne, wie eine Medizin. Aber aus dem Ausdruck „eingegossen“ darf man doch nichts schließen, da er aus Röm 5 5 stammt. Und das Bild der Medizin braucht A. auch da, wo er z. B. von der Heilung der Hoffahrt und anderer Untugenden als von einer psychologisch verständlichen Folge der von Christus ausgehenden Eindrücke spricht de agone chr. 11 12 VI 297. Ja selbst da, wo A. direkt es hervorhebt, daß Gottes unvermittelte und unberechenbare innere Wirksamkeit die heilsamen Regungen des Willens hervorbringe, bemüht er sich doch zu zeigen, daß das geredete Wort nicht nutzlos sei, sondern ein Stück zum Erfolg beitrage. In de correptione und gratia cp. 3 sagt er, daß, obwohl Gott das Wollen und Vollbringen in uns wirke, doch die Predigt des Gesetzes nützlich sei, sofern sie zeigt, was wir zu thun haben, und dadurch bewirke, daß wir, wenn wir es nicht thun, um Gottes Hilfe bitten, wenn wir es thun, demütig ihm die Ehre geben X 918. Ebenso sucht er cp. 5 den Nutzen der correptio nachzuweisen, deren Spezifikum es ist, daß sie dem Menschen seine Fehler zum Vorwurf macht. Der Stachel derselben errege in dem, welcher sich selbst mißfällt, stärkeren Affekt zum Gebet. Mag das eine mehr oder weniger mißlungene Künstelei sein, sie zeigt doch, daß A. gar nicht gewillt ist, aus der Hinausführung der gratia Christi auf die verborgene innere Wirksamkeit des Geistes alle Konsequenzen zu ziehen.

Es dürften eine Reihe von Motiven sein, durch die A. auf jene Formel geführt ist, die die Belehrung durch Menschen und die innere Wirksamkeit des Geistes so scharf unterscheidet. Wirksam ist sicher schon der Vorgang des N. T. gewesen, in dem die Wirkungen des hl. Geistes nicht aus dem Inhalt des Evangeliums und seinen Eindruck abgeleitet werden, sondern als unvermittelte erscheinen, wenn auch Paulus zum Theil dieselben Wirkungen aus dem Eindruck der Liebe des Christus ableitet. Gerade Röm 5 5

amando non facere. Est enim quaedam pulchritudo justitiae. Poena te deterreat. Habet justitia formam suam, occulos quaerit. Pulchritudo justitiae accendit amatores.

hat A. unendlich oft angeführt und dieser Stelle seine Formel entlehnt. Dazu ist eine Erfahrung gekommen, die jeder an sich und anderen machen kann: Gesetz und Evangelium bleiben in vielen Fällen wirkungslos; und dann wird mit einem Male ohne erkennbaren Grund eine Seele von den Gedanken ergriffen, die vorher an ihr abprallten und noch jetzt an Anderen abgleiten. Oft ferner fehlt, wo die innere Erleuchtung stattgefunden, doch die Kraft des Willens ihr zu folgen; und dann stellt sie mit einem Schlage sich ein, wie es bei A. selbst der Fall war. Daran schließt sich der Umstand, daß das Gebet um Stärkung an Kraft der Seele manchmal den geheimnisvollen Erfolg seiner Erhörung in einer inneren Erhebung und Beflügelung erleben darf. Es dürfte zweifellos sein, daß dies bei A. stark in's Gewicht gefallen ist; denn nicht nur hat er jene inspiratio charitatis, durch die die languores geheilt werden, sehr oft als in Folge des Gebetes geschehend dargestellt; er macht auch den Pelagianern es ausdrücklich zum Vorwurf, das sie mit ihrer Lehre pietati auferant orationem. De nat. et gr. cp. 58 X 281. Dazu kommt bei A. die Erfahrung seines eigenen Lebens von dem segensreichen Einfluß der Kirche, von den mächtigen Impulsen des in ihr waltenden Geistes. Es ist ja ein Grundgedanke A., daß der Besitz der rechten doctrina und der Sakramente nichts hilft, wenn man außerhalb der Kirche steht, in der allein der Liebesgeist waltet. Endlich hat der Gegensatz zu dem Pelagianismus erheblich mitgewirkt. Auch dieser redet von Gnade. Abgesehen von der Naturausstattung des Geistes und der Vergebung will er die Lehre, das Gesetz, das Vorbild Christi, die Verheißung des ewigen Lebens so benannt haben. Aber er kann sich zu der Anerkennung nicht entschließen, an der für A. alles hängt. Daß wir jede Regung des Willens, vermöge deren wir das Verheißene auch wirklich erhoffen, das Offenbarte auch wirklich lieben, zum angeratenen Guten uns innerlich überredet, d. h. es ernstlich zu wollen getrieben fühlen, als eine Gnadengabe Gottes zu empfinden haben (vgl. S. 162 Anm. 1), das sind für Pelagius und seine Anhänger Leistungen, die der durch Gesetz, Beispiel und Lehre mit der nötigen Erkenntnis ausgerüstete freie Wille nun mit eigener Kraft zu voll-

bringen hat und vollbringen kann, die er, wenn sie geschehen, mit dem Bewußtsein seiner Selbständigkeit beleuchten kann. Um diesem unfrommen Selbstgefühl gegenüber das unveräußerliche religiöse Bewußtsein der Abhängigkeit von Gottes Gnade gerade in jenen Willensregungen zu wahren, hat A. die Formel gebildet, die die innere Wandlung durch den Geist als etwas hinstellt, was zur Lehre hinzukommen muß, selbst aber durch ihren Inhalt unvermittelt ist, hat aber nicht darauf reflektiert, ob nicht der Inhalt der Lehre als Vergegenwärtigung von Thatsachen so geartet ist, daß er schöpferische Wirkungen auf den Willen ausübt, und ob er nicht selbst ihn oft genug in dies Licht zu rücken verstanden hat.

Aus dem Allen ergiebt sich, daß bei A. hinsichtlich der erlösenden Wirkungen der geschichtlichen Offenbarungsthat Gottes in Christus ein unausgeglichener Widerspruch vorliegt. Aber es ist nicht etwa ein Widerspruch zwischen seiner erbaulichen Rede und seinen formulierten Lehren. Er hat auch auf dem Boden der letzteren statt. Man wird A. also nur gerecht und rückt seine geschichtliche Bedeutung nur ins Licht, wenn man in vollem Umfang zusammenstellt und unverkürzt gelten läßt, was er über die Erlöserwirkungen Christi ausgesagt hat und sich dabei gegenwärtig hält, daß seine Leugnung der Notwendigkeit der geschichtlichen That Gottes in Christus zum Zweck der Erlösung und seiner Lehre von der unvermittelten Wirksamkeit des hl. Geistes eine fortwährende Bedrohung der Sicherheit jener Ausführungen bedeuten, ohne darum ihren Ernst aufzuheben.

Die Voraussetzung für alle von Christus ausgehende Heilsvermittlung ist für A. das Verhältnis der Solidarität, das zwischen ihm und der Kirche besteht und das in den Bildern des Leibes bezw. des Hauptes und der Glieder, sowie der Ehe bezw. des sponsus und der sponsa oder conjux zum Ausdruck kommt. Non justificat nisi corpus suum quod est Ecclesia. Ep 185 40 II 810[1]). Diese Einigung beginnt von Christi Seite in der Inkar-

[1]) De pecc. mer. 26 39 X 131. Jesum Christum non aliam ob causam in carne venisse ... ac ... factum obedientem usque ad mortem crucis

nation. Im Schoß der Jungfrau hat er die Vermählung mit der menschlichen Natur vollzogen, indem er Fleisch von uns annahm (in Ps 19 6 IV 155). Sie vollendet sich aber in seinem Tode. Aber die menschliche Natur ist sofort als die in der Kirche vereinigte Summe von Menschen gedacht. Verbum caro factum est ut fieret caput Ecclesiae (in Ps 148 8 IV 1942). Diese ist durch die Prädestination von vornherein festgestellt. In Christus hat Gott die Einzelnen erwählt, die als Christi, des nach Gottheit und Menschheit Geliebten, Glieder Gegenstände der Liebe Gottes sind [1]). Diese Zugehörigkeit zum Leibe Christi aktualisiert sich für die Einzelnen durch die Taufe, wozu bei den Erwachsenen der Glaube an Christus kommen muß. Glaube an Christus ist dieser aber erst, wenn er Liebe zu Christus und Hoffnung auf ihn ist [2]). Analog wie beim rechtfertigenden Glauben wird die Liebe hier nicht als die Gesinnung zu verstehen sein, die in der Liebe thätig sein will, sondern als das Verlangen nach der in Christus vorbildlich verkörperten Gerechtigkeit, ohne welches die Hoffnung von Christus Heil zu erlangen nicht denkbar ist. Das schließt nicht aus, daß das Bewußtsein um den Besitz der thätigen Liebe auf den späteren Stufen des christlichen Lebens als Grund der Sicherheit über die Zugehörigkeit zum Leibe Christi und den Anteil an der Heilszukunft auftritt. Was nun aber durch die Bilder des Leibes und der Ehe zum Ausdruck gebracht werden soll, das ist die vollkommene Einheit zwischen Christus und den auf ihn Getauften und an ihn Glaubenden, eine Einheit die für

---

nisi ut . . . omnes, quibus tamquam membris in suo corpore constitutis caput est, ad capessendum regnum coelorum vivificaret, salvos faceret, liberaret, redimeret, illuminaret, qui prius fuissent in peccatorum morte, languoribus, servitute, captivitate, tenebris constituti, sub potestate diaboli principis peccatorum.

[1]) *Tr. in Ev. Jo.* 110 5 nos diligit quoniam sumus eius membra quem diligit; et hoc ut essemus, propter hoc nos dilexit antequam essemus.

[2]) S. 144 2 V 788 credit in Christum qui et sperat in Christum et diligit Christum. Nam si fidem habet sine spe ac dilectione, Christum esse credit, non in Christum credit. Qui in Christum credit . . . venit in eum Christus et quodammodo unitur in eum et membrum in corpore eius efficitur. Quod fieri non potest nisi et spes accedat et charitas.

die Letzteren ebensowohl die Bürgschaft des Heils wie die Aufforderung zur Conformierung mit Christus bedeutet. Diese Einheit ist so groß, daß beide nur noch als eine Person gelten. Fit tamquam ex duobus una persona, ex capite et corpore ex sponso et sponsa (in Ps 30 4 IV 232). Auf Eph 5 31 32 und I Kor 12 12 beruft A. sich oft.

Den Heilswert, welchen diese Vereinigung Christi mit uns hat, deutet A. an, indem er sie als einen Tauschhandel schildert, bei dem er in seiner Liebe unsere Uebel auf sich nimmt, um uns seine Güter dafür zu eigen zu geben. Communicavit nobiscum mala nostra, nobis daturus bona sua, wo denn die erste Thatsache es uns verbürgt, daß er uns seine Güter verleihen wird [1]. Genauer sind die Uebel, die hier auf Erden reichlich zu haben sind und die er eingetauscht hat, nasci, laborare, mori, oder nur nasci und mori, oder contumeliae, mors, crux. Was er dafür vom Himmel gebracht hat und uns giebt, ist exhortatio, doctrina, remissio peccatorum, vor Allem aber renasci und resurgere, in aeternum regnare [2]. Es ist Anteil an seiner Gerechtigkeit und seinem Leben, was uns durch die Vereinigung mit ihm gesichert wird [3]. Die schärfste Zuspitzung erreicht der Gedanke des Tausches in der Formel delicta sua nostra delicta fecit, ut justitiam suam nostram justitiam faceret (in Ps 21 IV 172). Ueber die Art, wie er der Kirche diese Güter vermittelt hat und über die Bedingungen, unter denen der Einzelne an ihnen Theil bekommt, ist damit freilich noch nichts gesagt. Es sind keine vollständigen Aussagen. Sie sind verschiedener Anwendung fähig. Sie bedeuten bei A. nicht, was sie bei Luther bedeuten, der sie übernommen hat, daß der Gläubige auf Grund der Gerechtigkeit Christi, die sein eigen ist, sich im Gericht vor Gott aufrichten

[1]) S. 121 4 V 680. Vgl. *In Ps* 148 8 IV 1942. Ad talia commercia venit. S. 114 3 V 653. Quod ei non debebatur accepit, quod nobis non debebatur dedit. Ib. 1124. S. 130 2 V 726. Quomodo nobis non dabit bona sua, qui passus est mala nostra.

[2]) *In Ps* 147 6 148 8 IV 1925 1945 S. 130 2 V 726.

[3]) *De pecc. mer.* l. I 16 21 X 121 justitiae vitaeque aeternae secundi hominis sociati renascuntur in Baptismo.

und sich der Vergebung und der Huld Gottes getrösten kann. Sondern sie besagen für A., daß den rechten Gliedern der Kirche Christi der Fortschritt in der Lebensgerechtigkeit verbürgt ist. — Als Synonym mit dem Bilde des Leibes und der Ehe braucht A. auch das der Bruderschaft Christi. Die Kirche sind nach Mc 3 35 Christi Brüder und Schwestern. Daß Christus jemand zu seinem Bruder macht (vgl. Matth 28 10) verbürgt diesem, daß Christus ihn erlöst, ihn berechtigt zu Gott Vater zu sagen, ihn zu seinem Miterben macht, ihm an seiner Natur Anteil giebt[1]).

An diesen Gedanken A.s, daß der Gottmensch das Haupt der auf Grund der Prädestination zu Gliedern seines Leibes Bestimmten und so der Vermittler aller Heilsgüter an sie ist, scheitert die Behauptung von Loofs, daß für A. der Gottmensch im letzten Grunde keine Bedeutung für die Ausstattung der Einzelnen mit der Gerechtigkeit habe, da sich diese allein auf die prädestinierende Gnade zurückführe, für die Jesus Christus lediglich ein Beispiel sei, die er nicht geschichtlich erworben, sondern selbst erfahren[2]). Aber den Stellen, auf die er und Harnack sich berufen, läßt sich ein solcher Gedanke nur entnehmen, wenn man die Absicht der A.schen Ausführungen außer Acht läßt und ihnen dadurch eine Bedeutung giebt, an die er nicht gedacht, oder aus ihnen eine Konsequenz zieht, die er nie gezogen. Er führt aus, daß Jesus selbst das deutlichste Beispiel der Prädestination und der Gnade sei, daß es dieselbe Gnade sei, durch die ein Mensch vom

---

[1]) *In Ps* 127 12 IV 1684. Ecclesiam et fratres ipsius esse et sorores. Ib. 811 549. *Tr. in Ev. Jo.* 2 13 III 1394 quos sibi fratres facere volebat, ipse solvit et fecit cohaeredes. S. 57 2 V 387.

[2]) Loofs a. a. O. S. 222. Vorsichtiger limitiert bei Harnack a. a. O. S. 120 121: „Die Inkarnation erscheint so lediglich als eine Parallele zu der gratia, die uns ex nolentibus zu volentes macht und von jeder geschichtlichen Thatsache unabhängig ist. Aber so ist es doch nicht gemeint. Tritt freilich auch hier wieder hervor, daß im letzten Grunde der Gedanke der prädestinatianischen Gnade dem Gedanken der Gnade Gottes in Christo übergeordnet und von ihm unabhängig ist, so hat sich A. doch keineswegs immer in der Vorstellung des „letzten Grundes“ bewegt. Vielmehr kommt uns die Inkarnation zu gut; das uns gespendete Heil ist für uns, „qui sumus membra eius“, von ihr abhängig.

Anfang des Glaubens an Christ werde, durch den hl. Geist wiedergeboren werde, Vergebung empfange, aus einem Ungerechten ein Gerechter werde, und durch die der Mensch Jesus von Anfang an zum Christus gemacht, aus demselben Geist geboren, sündlos und gerecht gewesen [1]). Wohl. Aber zu welchem Zweck? Lediglich zu dem, um an dem Haupte zu zeigen, was auch für die Glieder gilt, daß Gottes Gnade nicht durch vorhergehende Verdienste erworben werden kann. Das ist an Jesus besonders anschaulich, weil es ja zweifellos ist, daß der Mensch, den der Gottessohn im Schoß der Jungfrau mit sich vereinigte, diese Gnade und ihre Konsequenz, den Besitz der vollkommenen, von jeder Sünde freien Gerechtigkeit, nicht durch vorhergehende Verdienste erworben haben kann. Lediglich auf die praktische Forderung, jeden Gedanken an die Möglichkeit von Verdiensten auszuschließen, sind diese ganzen Ausführungen abgestellt [2]). Man hat darum keinerlei Recht, mehr aus ihnen zu entnehmen. Die Gleichheit der Gnade, die der Mensch Jesus in seiner Konzeption und die die Christen erfahren, beschränkt sich darauf, daß sie durch keine vorausgehende Verdienste erworben wird, sondern selbst der Grund für alle möglichen Verdienste ist. Nichts berechtigt dazu, sie so auszudehnen, daß dabei die Abhängigkeit, in der für A. sonst das neue Leben der Christen vor dem geschichtlichen Christus steht, in Wegfall käme und somit unsere Erlösung als eine bloße Parallele zur Inkarnation, statt als eine Wirkung derselben zu stehen käme. Aber mehr. Solcher Erweiterung der Analogie stehen die deutlichsten Zeugnisse entgegen. Schon in den Stellen selbst, in welchen Christus als exemplum praedestinationis bezeichnet wird. Da wird de praed. 15 31 X 982 die Aufzählung der Merkmale der Analogie eingeleitet mit den Worten appareat nobis in nostro capite ipse fons gratiae, unde secundum unius cuiusque mensuram se per

---

[1]) *De praed.* 14 29. *De dono pers.* 24 67 X 981 1033.

[2]) *De praed.* 15 31 X 983 sicut praedestinatus est ille unus, ut caput nostrum esset, ita multi praedestinati sumus, ut membra eius essemus. Humana hic merita conticescant. Ib. p. 1034. *Op. imperf.* 1: II 140 X 1139 est exemplum gratiae, ut in eum credendo inde nos fieri speremus justos per ipsum, unde factus est ipse.

cuncta eius membra diffundit. Der Mensch Christus wird also gerade als der Vermittler der Gnade für alle seine Glieder bezeichnet. Diese Ungleichheit liegt für A. bleibend im Begriffe des Hauptes. Dazu kommt ein Weiteres. Auch ohne Beziehung auf die Prädestinationslehre, die man ja stets als Bedrohung der geschichtlichen Heilsveranstaltung wenden kann, spricht A. oft genug den Gedanken nachdrücklich aus, daß die Inkarnation durch die Unmöglichkeit, sie als Folge eines Verdienstes der in ihr angenommenen Menschennatur anzusehen, eine besonders deutliche Illustration der alle Verdienste erst ermöglichenden Gnade sei[1]. Ferner ist es überall A.s unzweideutige Lehre, daß Gott den hl. Geist oder die Liebe nur durch den Menschgewordenen, durch den Mittler Jesus Christus schenkt. Und wenn Christus selbst als der erscheint, der den Geist sendet, so zeigt die Verwendung von Eph 4 8 in diesem Zusammenhang, daß A. dies als Erfolg der geschichtlichen Wirksamkeit Christi denkt[2]. Es ist also unbegründet, wenn Loofs a. a. O. S. 222 sagt: „Die gratia infusa ist gratia Christi also nur deshalb, weil die gratia Dei die gratia seines ewigen Wortes ist."

Die Gnade Gottes durch Christus kam für A. hauptsächlich als eine zweifache in Betracht, als die der Vergebung und als die der Gerechtmachung. Es wird daher jetzt zu fragen sein, inwiefern er sich ein jedes dieser Momente durch Christus vermittelt denkt. Diese Frage fällt im großen und ganzen mit der anderen zu-

[1]) *Ench.* 108 VI 283. Unigenito suscipiente formam servi, quae nihil ante meruerat, fons gratiae panderetur ib. cp. 36 p. 250. Hic granditer et evidenter Dei gratia commendatur. *De civ.* 10 29 VII 308. *De corr. et gr.* 10 30 X 934. *Op. imperf.* l. I 138 ff. X 1137 ff. De trin. XIII 17 22 VIII 1031 ut gratia Dei nobis sine ullis praecedentibus meritis in homine Christo commendaretur.

[2]) *De civ.* l. 21 16 vitia Dei amore vincuntur quem nisi Deus ipse donat nec aliter nisi per Mediatorem Dei et hominum hominem Jesum Christum. *De nat. et gr.* 66 Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Sp. s. A quo, nisi ab illo qui ascendit in altum, captivavit captivitatem, dedit dona hominibus? S. 128 4 9 155 3 V 715 718 946.

sammen, in welcher Weise Christus sich ihm als der Grund einerseits der Hoffnung, andererseits der Demut und Liebe darstellt. Im großen und ganzen, denn die Hoffnung greift für ihn doch weiter als der rechtfertigende Glaube und hat als Hoffnung auf die künftige Vollendung auch an Christus noch einen anderen Stützpunkt als das, wodurch er die Vergebung verbürgt.

Es hat sich uns gezeigt, daß die Vergebung im Zusammenhang der Gedanken A.s mehr bedeutet als die Erledigung aus der Schuldhaft des Teufels, daß sie die Versetzung aus dem Zustand unseliger, hoffnungsloser und damit in die Sünde nur tiefer hineintreibenden Scheidung von Gott, dem höchsten Gut, in ein Verhältnis bedeutete, das im Zeichen der Hoffnung steht, der Hoffnung, die sich mit der Erledigung vom reatus der wiedergewonnenen Aussicht auf das ewige Leben in Gott und der inneren und äußeren Leitung zu diesem Ziele durch Gott getröstet und dadurch für das Wachstum in der Liebe fähig macht. Es hatte sich ferner gezeigt, daß für A. die Befreiung aus der Gewalt des Teufels, sofern diese eine innere ist, regelmäßig durch die Vergebung und die mit dieser verbundene reale Entsündigung erfolgt, sofern sie die Gewalt des praepositus mortis und supplicii exactor bedeutet, in einer Reihe von Stellen ebenfalls als Folge der Vergebung erscheint. Es fragt sich nun, wie weit diesem Befund auf der subjektiven Seite der Thatbestand auf der objektiven entspricht, ob A. das Werk Christi auch als Begründung der Vergebung Gottes deutlich zu machen verstanden oder ob die Anschauung von Dorner, Harnack, Loofs richtig ist, daß es ihm letztlich auf die Befreiung vom Teufel hinauslaufe.

Es finden sich bei A. eine Reihe von Betrachtungsweisen des Todes Christi, die es alle gemeinsam haben, daß sie den Tod Christi, der als Tod des Gerechten die freiwillige Uebernahme eines unverdienten Leidens war, als eine Leistung darstellen, durch die die Befreiung der Sünder von der Sündenstrafe, speziell vom ewigen Tode als etwas der Gerechtigkeit entsprechendes erscheint. Das Wort aus Ps 87 6 inter mortuos liber und das Wort Joh 14 30 „es kommt der Fürst dieser Welt und findet nichts an mir“

sind die oft wiederholten Stichworte[1]). Dazu kommt das paulinische in similitudine carnis peccati. Dieser Tod wird von A. verschieden dargestellt, das eine Mal als Opfer, das andere Mal als stellvertretendes und dadurch befreiendes Ertragen unserer Strafe, das dritte Mal als Bezahlung dessen, was er nicht geraubt nach Ps 68 5 quae non rapui exsolvebam, das vierte Mal als ein Handel mit dem Teufel, und hier nun entweder als etwas, wobei der Teufel sein Recht überschritten oder als Bezahlung eines Lösegeldes an ihn. Dazu kommen unbestimmtere biblische Ausdrücke.

Die Betrachtung des Todes Christi als Opfer und da er selbst in freiwilliger That dies Opfer darbringt, als Priester, ist eine sehr häufige bei A.[2]). Sie kommt viel öfter vor wie die als

---

[1]) De tim. IV cp. 2 4 VIII 889. Merito quippe mors peccatoris veniens ex damnationis necessitate, soluta est per mortem justi venientem ex misericordiae voluntate. Tr. in Ev. Jo. 41 7 III 1696 merito liberat ab hac servitute peccati ille qui dicit in Psalmis: *Factus sum tamquam homo sine adjutorio inter mortuos liber.* Solus enim liber, quia non habebat peccatum. Ipse enim dicit: *Ecce venit princeps huius mundi et in me nihil inveniet.* S. 145 7 V 844. In carne peccati et mors erat et peccatum: in similitudine carnis peccati mors erat et peccatum non erat.

[2]) *De pecc. mer. et rem.* I 28 56 X 141 non reconciliari nisi peccatorum remissione per unam victimam verissimi Sacerdotis *c. duas epp. Pel.* III 6 16 X 600 carnis Christi, quod est verum et unicum sacrificium pro peccatis, non solum his quae universa in Baptismate diluuntur, verum etiam his quae post ex huius vitae infirmitate subrepunt. Tr. in Ev. Jo. 41 5 III 1695 non reconciliamur nisi ablato quod in medio est et posito quod in medio est. Est enim medium separans, sed contra est mediator reconcilians: medium separans est peccatum, mediator reconcilians est D. J. Chr. . . . Ut ergo tollatur maceria separans, quod est peccatum, venit ille mediator et factus est sacrificium sacerdos ipse. In Ps 129 2 3 IV 1697/8. Unde clamat? De profundo. Quis est qui clamat? Peccator. Et qua spe clamat? Quia qui venit solvere peccata, dedit spem etiam in profundo posito peccatori: Quare autem spes est? *Quoniam apud te propitiatio est.* Et quae est ista propitiatio nisi sacrificium? Et quod est sacrificium, nisi quod pro nobis oblatum est? Nam si non esset apud te propitiatio, si judex solum esse velles et misericors esse nolles . . . quis sustineret . . . Est ergo lex misericordiae Dei, lex propitiationis Dei . . . dat veniam peccatis, delet praeterita, admonet de futuris; in via non deserit comitem, comes fit ei quem ducit in via. In Ps 64 6 IV 777. *Propitiaberis impietates nostras* non

eines Handels mit dem Teufel. Und es leidet nun keinen Zweifel, daß Gott als Empfänger des Opfers Christi gemeint ist. Das versteht sich von selbst und wird oft genug ausdrücklich gesagt. Von paulinischen Stellen verwendet A. hier besonders II Kor 5 21 und Röm 8 3. Daß Gott Christum zur Sünde gemacht, bedeutet ihm, daß er ihn zum Opfer für die Sünden gemacht. In lege peccata vocabantur etiam sacrificia, quae pro peccatis offerebantur. Wenn die lateinische Uebersetzung von Röm 8 3 lautet de peccato damnavit peccatum, so versteht er dies de peccato von Christus als Sündopfer: de sacrificio quod factus est pro peccatis, inde damnavit peccatum[1].

---

dicitur nisi cuidam sacerdoti offerenti aliquid, unde impietas expietur et propitietur. Impietas enim tunc dicitur propitiari, cum propitius fit Deus impietati. Quid est fieri Deum propitium impietati? i. e. ignoscentem et veniam dantem. Sed ut Dei venia impetretur, propitiatio fit per aliquod sacrificium. Exstitit ergo a Deo missus quidam Sacerdos; assumsit a nobis quod offerret Domino, ipsas diximus sanctas primitias carnis ex utero virginis. Conf. XI 43 68 I 778 victimam sanctam qua deletum est chirographum quod erat contrarium nobis. In Ps 149 6 IV 1953. Offer illi mundum sacrificium. Sed peccator es . . . inquinatam conscientiam habes. Poteris forte aliquid mundum offerre, purgatus; sed ut purgeris, aliquid pro te offerendum est . . . offerat ergo se ipsum mundus sacerdos et mundat. Hoc est quod fecit Christus. Nihil mundum invenit in hominibus; se ipsum obtulit mundam victimam . . . hoc obtulit quod a nobis accepit et mundum obtulit. Carnem enim a nobis accepit, hanc obtulit. Sed unde illam accepit? De utero virginis ut mundam offeret pro immundis. In Ps 26 S. 2 2 IV 200. Sacrificium obtulit Deo non aliud quam se ipsum. Non enim inveniret praeter se mundissimam rationalem victimam, tamquam agnus immaculatus fuso sanguine redimens nos, concorporans nos sibi, faciens nos membra sua ut in illo et nos Christus essemus. Ench. 33 VI 249 reconciliatór qui hanc iram sacrificii singularis . . . oblatione placaret. Ib. 41 VI 253 dictus est et ipse peccatum sacrificandus ad diluenda peccata. De civ. Dei l. X cp. 6 VII 283 verum sacrificium est omne opus, quod agitur ut sancta societate inhaereamus Deo . . . unde ipse homo Dei nomine consecratus ac Deo votus, in quantum mundo moritur ut Deo vivat, sacrificium est. Tr. in Ev. Jo. 41 7 III 1696 plusque ibi facio quam patior, quia si nollem non passus essem.

[1]) S. 135 5 153 9ff. 744ff. 823ff. Enchir. 41 VI 253. Tr. in Ev. Jo. 41 6 III 1695.

Die Wirkung, die der Opfertod Christi hat, oder da diese Wirkung eine beabsichtigte ist, sein Zweck, ist die Versöhnung mit Gott durch Vergebung der Sünden. Die Ausdrücke wechseln. A. redet von der Tilgung, dem delere diluere expiare der Sünden, auch von der Reinigung der Sünder. Daß damit — zunächst wenigstens — die Vergebung gemeint ist, zeigt, daß das Opfer speziell auf die Tilgung des Schuldbriefes bezogen wird. Ist dabei an die Aufhebung der ewigen Strafe gedacht, so läuft es auf das Gleiche hinaus, wenn ihm die Bedeutung zugeschrieben wird, den Zorn Gottes, d. h. die Strafe der Verdammnis zu versöhnen. Auf dasselbe kommt das Loskaufen redimere hinaus. Nun versteht ja A. unter Versöhnung Gottes Aufhebung des Zornes oder der Strafe. Und so hat ihm das Opfer auch den Effekt, Gott und die Sünder zu versöhnen. Aber er meint mit der Vergebung der Sünde oder mit der Beseitigung der Gott und den Menschen trennenden Scheidewand (maceria) doch die Herstellung einer gegenwärtigen Beziehung zwischen Mensch und Gott, einer Beziehung, in der der Mensch nunmehr fähig ist, selbst Gott Opfer darzubringen und sich dessen getrösten darf, Gott als Geleiter auf dem Wege zu dem Ziele des ewigen Lebens zu haben, an das er nur im Besitz positiver Gerechtigkeit gelangen kann. Auf das Opfer Christi gründet sich die Kraft der Taufe, für alle vergangenen Sünden Vergebung zu gewähren, aber auch die Kraft der fünften Bitte für die Schwachheitssünden nach ihr Verzeihung zu vermitteln. Und auch ohne Rücksicht auf kirchliche Ordnungen erscheint das Opfer Christi als der Grund der spes, mit der der Sünder aus der Tiefe seiner Not um Vergebung schreit.

Von größter Bedeutung aber ist es nun, daß A. ausdrücklich die N o t w e n d i g k e i t eines Opfers, wie es denn Christus gebracht, zur Erwirkung der Versöhnung, d. h. zur Erlangung der Verzeihung Gottes oder der Reinigung von den Sünden behauptet. Vgl. S. 173 Anm. 2 IV 717 1953. Auch in Ps 61 22 IV 745 heißt es opus erat sanguine justi ad delendum chirographum peccatorum.

Worin sieht nun aber A. die Analogie zwischen den Merkmalen des Todes Christi und denen des Opfers, auf Grund deren er jenem die Heilswirkungen des letzteren zuschreibt?

Für ihn ist das Opfer nicht ein abrogiertes Stück Religion, sondern er kennt es als wichtigen Bestandteil der gegenwärtigen Religion, des Christentums. Es ist die Buße, die er auf Grund von Ps 57 18 19 als das gottgefällige Opfer versteht, das Gott an die Stelle des Tieropfers gesetzt, das Selbstopfer, das Opfer des zerknirschten Herzens. Dazu gehören ihm auch die beiden Werke der Barmherzigkeit, weil sie den Charakter des schmerzlichen Verzichtes an sich tragen. Zu dem Opfer der Buße tritt ihm dann das Opfer der Gerechtigkeit, die guten Werke überhaupt, in denen die bereits von den Sünden gewaschene Seele sich Gott darbringt (in Ps 4 7 IV 81). Aber auch dies ist ihm notwendig von Schmerzen oder Pein poena begleitet; das folgt aus dem Gegensatz zwischen Gott und Welt. Man kann sich Gott nicht darbringen, ohne sich der Welt zu kreuzigen. Er versäumt darum nicht, wo er prinzipiell vom Opfer handelt de civ. l. X cp. 5 6 und Opfer als omne opus quod agitur ut sancta societate Deo inhaereamus definiert, alsbald das unveräußerliche negative Moment einzufügen: ipse homo nomine Dei consecratus et Deo votus, in quantum mundo moritur ut Deo vivat, sacrificium est. Die Schmerzen der Buße stellt er aber zugleich oder zuerst außer unter den Gesichtspunkt der Selbstdarbringung unter den der Selbstbestrafung. Als Leistung wie als Selbstbestrafung, zusammengefaßt satisfactio, und zwar als etwas über die sonstige Pflichtforderung Hinausgehendes, als freiwillige Leistung, die zur Besserung hinzukommt, ist ihm die Buße die von der Gerechtigkeit Gottes geforderte Bedingung, unter der seine Barmherzigkeit vergeben kann.

Daß A. diesen seinen sonstigen Begriff vom Opfer vor Augen hat, wenn er Christi Tod als Opfer bezeichnet, ergiebt sich aus folgenden Gründen. Erstlich haben beide nicht nur den gleichen Effekt, die Vergebung der Sünden, sondern es sind dieselben Ausdrücke, mit denen A. diese Wirkung des Opfers Christi und die der Buße bezeichnet. Auch die Buße hat zur Wirkung peccata delere, mundare, sanare, expiare, redimere, andererseits Deum propitiare, placare, flectere, oder das reconciliari Deo erfolgt durch sie. Und A. hebt ausdrücklich hervor, daß es einen Teil

der Sünde in der Welt giebt, der durch unsere Buße nicht geheilt werden kann. Das ist die Erbsünde. Während die von uns hinzugefügten Einzelsünden an und für sich durch die Buße geheilt werden können, ist für jene die Taufe nötig. Deren Kraft beruht ihm aber auf dem Todesopfer Christi[1]).

Sodann bezeichnet A. das Todesopfer Christi ausdrücklich selbst als Darstellung unserer Buße. In der Erklärung von Ps 140 5 IV 1818 bezieht er den Ausdruck „die Erhebung meiner Hände ist ein Abendopfer" auf Christi Tod, sieht aber in diesem auch uns, seinen Leib dargestellt, weil ja der Leib, der am Holz gehangen — wie er oft sagt — „von uns" genommen ist, von Adam stammt. Diese Beziehung stützt er auf die Auktorität von Röm 6 6 „unser alter Mensch ist mit Christus gekreuzigt". Auch sonst wiederholt er, wo er vom Tode Christi spricht, ohne gerade ihn als Opfer zu bezeichnen, diesen Gedanken, daß unser alter Mensch mit Christus am Kreuz gehangen, wie Paulus bezeuge und wie sich aus der Herkunft des Fleisches Christi von Adam ergebe[2]).

Auf Grund dieses Gedankens aber führt er de trin. IV cp. 3 in eingehender Erörterung aus, wie der Tod Christi das sacramentum interioris hominis, die Darstellung und der geheimnisvolle Grund der mit der crucifixio interioris hominis identischen Buße sei. Der eine Tod Christi, sagt er dort, sei das angemessene Heilmittel für unseren zweifachen Tod, den der Seele, die impietas, und den des Leibes, die corruptibilitas. Die Seele beginne aus dem

---

[1]) Enchir. 46 VI 254.

[2]) In Ps 140 5 IV 1818 *elevatio manuum mearum sacrificium vespertinum.* Hoc de ipso capite solere intelligi omnis christianus agnoscit. Declinante enim iam die in vesperam, Dominus in cruce animam deposuit ... Sed tamen et ibi nos figurati sumus. Quid enim illius pependit in ligno nisi quod de nobis accepit? Et unde fieri potest ut aliquando Deus Pater . . . deserat unicum Filium . . .? Et tamen nostram infirmitatem figens in cruce, ubi *vetus homo noster* sicut dixit Apostolus *confixus est cruci cum illo,* ex voce ipsius hominis nostri clamavit: *Deus meus, utquid me dereliquisti?* Illud ergo est sacrificium vespertinum passio Domini, crux Domini, oblatio victimae salutaris, holocaustum acceptum Deo.

geistlichen Tod zu erwachen durch die Buße und den rechtfertigenden Glauben. Er zerlegt dann diesen inneren Vorgang in die zwei Vorgänge der Ertötung des mors impietatis durch die Buße und der inneren Auferstehung. Und er sieht also in dem Tode des Leibes Christi, auf Grund von Röm 6 6 wie auf Grund des von Christus aus unserer Seele herausgeredeten Wortes: „mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen", jenes sacramentum interioris hominis, die Darstellung der Buße[1]).

Zu dieser ausdrücklichen Beziehung, die A. zwischen Tod Christi und Buße statuiert, kommt die Uebereinstimmung in den Merkmalen. Ist die Buße ein Selbstopfer, aktive Selbsthingabe an Gott, so betont es A., daß Christus se ipsum mundissimam rationalem victimam obtulit *in Ps* 26 *En.* II 2 IV 200 und hebt im Anschluß an Joh 14 30 den aktiven Charakter des Leidens Christi hervor. Er läßt ihn sagen: plus ibi facio quam patior *Tr. in Ev. Jo.* 41 7 III 1696. Und unter jenen allgemeinen Begriff des Opfers als homo qui mundo moritur ut Deo vivat subsumiert er ausdrücklich alsbald das Todesopfer Christi de civ. X cp. 6 VII 284. Ist aber die Buße weiter Selbstbestrafung, so stellt A. den Tod Christi in mehreren Reihen von stereotypen Formeln unter den Gesichtspunkt einer freiwilligen Uebernahme der Strafe, die wir verdient haben, einer Uebernahme, die die Wirkung hat, uns von der Strafe zu erledigen.

---

[1]) de trin. l. IV cp. 3 6 VIII 891. Huic ergo duplae morti nostrae Salvator ... impendit simplam suam et ad faciendam utramque resuscitationem nostram in sacramento et exemplo praeposuit et proposuit unam suam ... Indutus carne mortali et sola moriens sola resurgens, ea sola nobis ad utrumque concinuit, cum in ea fieret interioris hominis sacramentum exterioris exemplum. Interioris enim hominis nostri sacramento data est illa vox, pertinens ad mortem animae nostrae significandam Ps 21 1 Matth 27 46. Cui voci congruit Apostolus dicens: Scientes quia vetus homo noster simul crucifixus est, ut evacuetur corpus peccati, ut ultra non serviremus peccato. Crucifixio quippe interioris hominis poenitentiae dolores intelliguntur et continentiae quidam salubres cruciatus, per quam mortem mors impietatis perimitur, in qua nos reliquit Deus. Et ideo per talem crucem evacuatur corpus peccati, ut iam non exhibeamus membra nostra arma iniquitatis peccato ... Una ergo mors Salvatoris duabus nostris mortibus saluti fuit.

Ehe dies des Näheren dargelegt wird, sei sofort auf einen wichtigen Punkt hingewiesen. Die Strafe, welche der Sünder in der Buße freiwillig übernimmt und zum Behuf der Vergebung übernehmen muß, ist für A. kein Aequivalent der wirklich verdienten Strafe, sondern eine quantitativ geringere. Es muß eben die Gerechtigkeit neben der Barmherzigkeit nur irgendwie sich erweisen, d. h. in einem Maße, wie es Gott nach seinem unmeßbaren Willen als genügend erscheint. Dem entspricht es, wenn A. es mehrfach betont, daß wir durch den zeitlichen Tod, den Christus für uns gestorben, von dem uns drohenden ewigen befreit worden sind[1]). A. denkt auch sonst nicht daran, irgendwie die Aequivalenz zwischen der von Christus übernommenen und der von uns verdienten Strafe durch irgend welche Wertberechnung der Leistung Christi nachzuweisen. Insbesondere bringt er die Gottheit Christi hierfür noch nicht in Anschlag. Es ist das unverdiente Leiden des makellos Gerechten, auf das allein es ihm ankommt. Die jungfräuliche Geburt ist es da, worauf ihm alles Gewicht ruht. Und er reflektiert nicht weiter als auf das leibliche Leiden Christi. Die Worte Matth 26 42 27 46 Joh 12 27 und die Psalmworte, die ihnen zu Grunde liegen oder auf sie bezogen werden, die auf Gewissensanfechtungen hinweisen können und z. B. von Luther auf Christi Erfahrung der Höllenschrecken bezogen werden, hat nach A. Christus nicht aus seiner Seele, sondern aus unserer geredet und zu einem pädagogischen Zweck. Wir sollen in unserer Schwachheit, die sich in Todesfurcht und dgl. offenbart, nicht verzweifeln, und wir sollen aus den Worten, die Christus an solche Klagen und Seufzer knüpft, lernen, unseren Sinn auf die himmlischen Güter zu richten und unseren Willen dem Gottes zu konformieren.

Und nun die Formeln, in denen Christi Tod als stellvertretende Ableistung von Strafe bezeichnet wird. Die erste ist die Ps 68 5 entnommene quae non rapui, exsolvebam[2]). Daß bei

---

[1]) *Tr. in Jo.* 3 14 III 1402 mortem tuam aeternam occidit mors temporalis Domini ib. 3 4 III 1397. *De trin.* l. 13 21 VIII 1030.

[2]) S. 155 7 V 845 in Ps 137 16 IV 1783 ib. 147 27 p. 1936 Tr. in Ev. Jo. 79 2 III 1838 habebat ut moreretur mandatum patris tanquam ille

der Anwendung dieses Psalmwortes auf den Tod Christi er diesen als Opfer denkt, zeigt S. 155 7 8 V 844 845, wo in einem Zusammenhang die Formeln der similitudo carnis peccati und des peccatum = sacrificium pro peccato erörtert werden und das unverdiente Erleiden dessen, was wir als Strafe verdient, mit jenem Stichwort beleuchtet wird. Und wenn A. de trin. IV 12 VIII 898 sagt: nos ad mortem per peccatum venimus: ille per justitiam: et ideo, cum sit mors nostra poena peccati, mors illius facta est hostia pro peccato, so zeigt das deutlich, wie ihm mit dem unverdienten Erleiden der von uns verdienten Strafe das Opfer zu unseren Gunsten gegeben ist. Die Voraussetzung ist, daß Adam die divinitas zu rauben versucht hat und infolgedessen mit seinem Geschlecht der debita poena verfallen ist, dem zeitlichen wie ewigen Tod. Und nun bedeutet das Psalmwort, indem es Christus in den Mund gelegt wird: non peccavi et poenas dabam. *In Ps* 68 9 IV 848. Das poenas dare ist nach Analogie einer Geldstrafe gedacht. Unter das gleiche Wort subsumiert A. Christi Zahlung der Tempelsteuer, zu der dieser nicht verpflichtet war, indem er sie als allegorische Vorausdarstellung des Todes Christi versteht. Und mit dem Psalmwort wechseln die Formeln debita tua dimisit et indebita sua exsolvit (in Ps 44 7 IV 498) solvendo quod non debebat, ut nos a debito liberaret ib. 31 18 p. 270 Nihil debebat; pro se non reddidit, sed pro

---

de quo praedictum erat *Quae non rapui, tunc exsolvebam* Ps 68 5 mortem sine debito soluturus et nos a morte debita redemturus. Rapuerat autem Adam peccatum, quando . . . In Ps 68 9 IV 848. Non rapui et exsolvebam, non peccavi et poenas dabam . . . Sed quis rapuit? Adam. Quis rapuit primo? Ille qui seduxit Adam. . . . Rapere voluerunt divinitatem, perdiderunt felicitatem. Ille ergo rapuit et ideo exsolvit. Ego autem, inquit, *quae non rapui tunc exsolvebam.* Ipse Dominus propinquans passioni . . . sic loquitur . . . Joh 14 30 . . . et iit ad passionem solvere quod non rapuit. Quid est enim *in me nihil inveniet?* Nullam culpam. ib. 68 10 p. 849 Delicta nulla Christus habuit, fuit delictorum susceptor, sed non commissor. Ps 44 7 non exegit quod debebatur, solvit quod non debebat. Num enim non peccator debebat mortem? Aut vero tibi peccatori non debebatur supplicium? Debita tua dimisit et indebita sua exsolvit. ib. 31 18 p. 270.

nobis ib. 137 16 p. 1783). Es drängt sich hier die Analogie des römischen Rechtes auf, nach dem die Beleidigung (injuria) durch eine an den Beleidigten zu entrichtende Geldstrafe gesühnt wurde. Denn als Beleidigung Gottes hat A. doch wohl der Versuch vorgeschwebt, die Gottheit zu rauben, nicht als Diebstahl, obwohl auch dieser nach dem römischen Recht außer durch die Rückgabe des Geraubten durch eine bloße dem Geschädigten zu leistende Geldstrafe gesühnt wurde. Daß A. bei dem stellvertretenden Erleiden der Strafe durch Christus nicht an eine Abstrafung seitens Gottes denken kann, an ein Gericht, das Gott über ihn ergehen läßt, zeigt auch der Umstand, daß er von Christi Bewußtsein jede Erschütterung ferngehalten wissen will und den Gedanken entschieden abweist, als habe Gott Christus in irgend welchem Sinne verlassen [1]).

In demselben Sinne einer ob auch schmerzlichen, peinlichen, jedoch aktiven Leistung, die den Charakter eines Strafersatzes hat, wird denn auch die zweite Reihe von Formeln zu verstehen sein, in der es mit belanglosen Variationen heißt: Sustinendo sine culpa poenam et culpam solvit et poenam [2]). Für sustinendo steht suscipiendo, communicando vobiscum poenam, particeps poenae, für solvere auch delere, sanare.

---

[1]) ib. 70 12 p. 882. Deus reliquit illum? Absit. Sed in vetere nostro vox erat, quia simul crucifixus erat vetus homo noster cum illo; et de ipso vetere nostro corpus acceperat, quia Maria de Adam erat.

[2]) S. 216 5 V 1079 invenit nos damnoso ac damnando fenore oppressos et quae non rapuerat exsolvens nos a sempiterno debito misericorditer liberavit. Nos admiseramus culpam, exspectabamus poenam: ille non factus socius culpae nostrae, sed factus particeps poenae, simul et culpae voluit esse donator et poenae. S. 136 6 passe pro nobis, non habens culpam et sustinens poenam, ut et culpam solvas et poenam S. 171 3 V 934. In duobus tuis malis una est culpa, altera est poena: culpa est quod injustus es, poena es quia mortalis es. Ille ut esset proximus suscepit poenam tuam, non suscepit culpam tuam: et si suscepit, delendam suscepit non faciendam . . . Suscipiendo poenam et non suscipiendo culpam et culpam delevit et poenam. c. Faust l. XIV 4 VIII 297 suscepit Christus sine reatu supplicium nostrum, ut inde solveret reatum nostrum et finiret etiam supplicium nostrum. S. 240 3 231 2 244 13 249 8 V 1131 1105 1343 1374. In Ps 50 10 IV 592 de pecc. mer. et rem. l. I 32 X 145.

Daß diese Formel den gleichen Sinn hat wie die quae non rapui exsolvi, zeigt der Umstand, daß S. 216 5 V 1079 die erste der zweiten substituirt wird. Daß auch diese Formeln zum Opfergedanken gehören, zeigt außer der Gleichung, die sich durch die Vermittlung der Formel quae non rapui exsolvebam ergiebt, de trin. IV 13 VIII 899 morte sua quippe uno sacrificio verissimo pro nobis oblato, quidquid culparum erat . . . purgavit, absolvit, exstinxit. Nur in einem Fall steht statt des civilrechtlichen Terminus poenas dare der kriminalrechtliche supplicium. A. hat zwar bei seiner Anwendung von Rechtsbegriffen auf den Tod Christi schwerlich eine bestimmte Theorie vorgeschwebt. Aber das Gebiet, aus welchem er unwillkürlich die Termini wählt, um den von dem N. T. her ihm feststehenden Gedanken auszudrücken, läßt doch erkennen, wie er sich die Sache vorstellt. Nichts als die Thatsache, daß Christus den leiblichen Tod zu unseren Gunsten erlitten, will es auch sagen, wenn A. davon redet, daß er uns gratiam Dei attulit, iram Dei abstulit, indem er den Zorn Gottes mit uns getheilt. Crede, heißt es dort, in Christum pro te factum mortalem, Tr. in Joh 15 13 III 1510. Auch daß Christus maledictus (c. Faust. l. 14 cp. 3 4) für uns geworden, besagt nicht mehr. Quid est *maledictus* nisi terra es et in terram ibis (Gen. 3 19) c. Max. l. I 2 VIII 745. Auch die offenbare Analogie, die für ihn die Leistung Christi mit der satisfactio der Buße hat, läßt den Gedanken an ein Strafgericht, das Gott über ihn verhängt hätte, nicht aufkommen. Darauf führen auch nicht die Wendungen, in denen er von einer Uebernahme und einem Tragen unserer Sünden spricht[1]). Die Uebernahme unserer delicta

---

[1]) S. 231 2 V 1105 communicando nobiscum sine culpa poenam et culpam solvit et poenam. Quam poenam solvit? Quae nobis debebatur post istam vitam. Ergo crucifixus est, ut in cruce ostenderet veteris hominis nostri occasum, et resurrexit, ut in sua vita nostrae ostenderet vitae novitatem. S. 243 5 V 1331 nostram iniquitatem . . . suscepit ferendam et sanandam. In Ps 31 26 IV 274. Unicus portans infirmitatem tuam et praefigurans in se personam tuam, tamquam caput gestans personam etiam corporis sui, cum appropinquaret passioni, ex homine quem gerebat contristatus est, ut te laetificaret . . . Potuit enim utique

oder culpa, iniquitas erklärt er selbst dahin: si suscepit, delendam oder ferendam et sanandam suscepit. Seinem Tragen fremder Sünden stellt er als etwas Gleichartiges die Forderung an uns zur Seite, anderer Sünden zu tragen. Seiner Aneignung unserer Sünden, als wenn sie sein wären, die Aufforderung, ihm im Leiden zu folgen. Da er alle Gewissensanfechtung Christi dabei ausschließt, so besagen solche Wendungen nicht mehr, als daß dieser in der Vertretung seines mit Schwachheit und Sünde behafteten Leibes tamquam caput gestans personam etiam corporis sui vollbringt, was erforderlich ist, damit Gottes Barmherzigkeit im Vergeben doch zugleich sich als gerecht erweist. Und das ist nach der Analogie seiner Lehre von der Buße die aktive, ob auch schmerzliche Leistung eines Ersatzes. Er braucht zwar den Ausdruck satisfactio nicht zur Bezeichnung des Heilswertes des Todes Christi. Aber die unter einander synonymen Formeln quae non rapui exolvebam und suscipiendo sine culpa poenam solvit poenam haben den gleichen Sinn, für den Anselm später den Terminus satisfactio angewandt hat. A. ist also als der Vorläufer Anselms zu bezeichnen. Nicht nur sofern er zuerst den Gedanken unserer Versöhnung auf Grund unserer rechtlichen Vertretung durch Christus vor Gott formulirt, sondern auch sofern er diese Vertretung in Analogie zu der in der kirchlichen Bußpraxis üblichen Abbüßung der Sünde durch eine (schmerzliche) Ersatzleistung gedacht hat.

---

sine tristitia esse Dominus iturus ad passionem . . . Quid igitur portabat? Infirmitatem quorundam qui veniente tribulatione vel morte contristantur. Sed vide quomodo eos ducit in directionem cordis . . . voluntas tua corrigatur ad voluntatem Dei. In Ps 37 16 IV 1106 Patere in Christo: quia *tamquam peccavit* in infirmitate tua Christus. Modo enim peccata tua tamquam ex ore dicebat et ea dicebat sua . . . Dicebat enim *a facie peccatorum meorum* quae non erant ipsius. Quomodo ergo peccata nostra sua esse voluit propter corpus suum, sic et nos passiones eius nostras esse velimus propter caput nostrum. S. 305 4 V 1399. Quando Dominus dicebat *Anima mea turbata est,* nos in illo eramus, nos significabamur. S. 4 16 V 42 J. Chr. qui nullum peccatum fecit, portavit aliena peccata et dedignatur portare aliena peccata, cui peccata dimissa sunt? Ep. 140 15 18 28 II 544 545 550.

Die Probe auf dies Ergebnis ist die Thatsache, daß Anselms cur Deus homo sich geradezu als eine Wiederaufnahme und Fortbildung augustinischer Gedanken darstellt. Diese Schrift beantwortet ja zweifellos die gleiche Frage, die schon A. de agone chr. cp. 11 12 VI 297 ff. und de trin. XIII 10 ff. in dem gleichen apologetischen Interesse bespricht. Und A.s Ausführungen aus de trin. schweben Anselm offenbar vor, wenn er cp. 6 als für sich nicht genügende Antwort die abweist, die A. dort giebt, Gott habe durch die Menschwerdung und den Tod seines Sohnes zeigen wollen, wie sehr er uns liebe, und wenn er cp. 7 die Unzulänglichkeit der üblichen Antwort widerlegt, Gott habe zur Befreiung der Menschen mit dem Teufel zuerst per justitiam und dann erst per fortitudinem handeln müssen: es ist A.s Formel, die er bekämpft, aber auch die Mittel, mit denen er es thut, stammen aus A. — Doch auch die positive Antwort, die er dann selbst giebt, hat er mit Hilfe augustinischen Materials gewonnen, wie er denn selbst gar nicht den Anspruch erhebt, im Vergleich mit den Vätern etwas Neues zu sagen[1]). So wie er auf die Begriffe der Sünde und der Satisfaktion zu sprechen kommt, l. I. cp. 11, begegnet uns die aus Ps 68 5 entlehnte Formel, mit der A. die Kraft des Todes Christi, die Vergebung der Sünden zu bewirken, bezeichnet: quae non rapui, exsolvebam. Im Anschluß an sie definiert Anselm die beiden Begriffe Sünde und Satisfaktion. Sie kehrt I 14 und 19 wieder. II 20 wechselt sie mit der gleichfalls augustinischen und völlig synonymen Formel solvit pro peccatoribus quod non debebat. Das beweist doch, daß Anselm jene Formeln A.s in dem Sinne verstanden hat, in welchem er selbst von dem satisfaktorischen Wert des Todes Christi redet, A. also als seinen Vorgänger angesehen hat. Aber auch im einzelnen ist nun sein Anschluß an A. unverkennbar. Der Begriff der Sünde, den er cp. 11 zu Grunde legt, sündigen heiße Gott die ihm gebührende Ehre rauben, hat bei A. sein Vorbild, sofern er synonym ist mit der allgemein üblichen, auch

[1]) l. I cp. 1 quamvis a S. Patribus inde, quod sufficere debeat, dictum sit.

bei A. vorhandenen Auffassung der Sünde als Beleidigung Gottes, und sofern A. die Sünde Adams als ein rapere divinitatem bezeichnet. Direkt augustinisch ist ferner die Art, wie Anselm I 12 und 13 die Alternative aut poena aut satisfactio begründet. Das zeigt eine Vergleichung des über A.s Lehre von der Gerechtigkeit Gottes und der Buße Gesagten: Gott kann die Sünde nicht ungestraft lassen; denn dann bliebe sie ungeordnet und Gott verführe ungerecht, indem er den Sünder und den Nichtsünder gleich behandelte; also muß der Mensch, wenn er Vergebung haben will, freiwillig leisten, wodurch er der Strafe vorbeugt. Es ist augustinisch, wenn beides nach Analogie der Zahlung einer Geldschuld aufgefaßt wird I 14 aut peccator sponte solvit quod debet aut Deus ab invito accipit. Es entspricht A.s Lehre von der mittelst der Buße zu leistenden Satisfaktion, wenn Anselm die satisfactio näher dahin bestimmt, daß zum solvere quod rapuit außer dem reddere quod abstulit noch gehöre das hoc debet dare quod ab illo non posset exigi, si alienum non rapuisset. Nach A. genügt ja zur Vergebung nicht die bloße Besserung, sondern es muß zu dieser die congrua satisfactio hinzukommen. Und diese richtet sich auch schon für ihn nach dem Grundsatz, den Anselm I 21 ausspricht: secundum quantitatem accipit Deus satisfactionem. Ferner sind A.s Aussagen über den Heilswert des Todes Christi die Voraussetzung, an die Anselm seine nähere Bestimmung, d. h. die genaue Wertberechnung anknüpft. Für beide ist der Tod Christi zunächst etwas Gottgefälliges, sofern Christus für die Gerechtigkeit geduldig leidet und dadurch ein Beispiel der Geduld giebt[1]). Er bewirkt die Vergebung der Sünden nach beiden als eine über die Pflicht hinausgehende Leistung, solvit quod pro se non debebat. Es ist die datio vitae = acceptio mortis, die aktive Leistung, der Anselm jenen Wert zuschreibt, II 14. A. aber redet vom Opfer Christi, das er als Gabe der Person an Gott versteht, oder vom pretium. In seinen Meditationen, in denen er sich nicht an die in cur Deus homo vorgenommene theologische Fixierung der Begriffe bindet, braucht

---

[1]) Cur Deus h. II 19 Aug. de trin. IV 3 6 12 15.

auch Anselm diese Ausdrücke med. 4 6 9 und spricht speziell von der versöhnenden Kraft des Opfers. Und ebenso begegnen in der erbaulichen Rede auch bei ihm Wendungen, die an sich so verstanden werden könnten, als ob er an ein passives Abgestraftwerden Christi an unserer Stelle dächte [1]). A.s Satz de trin. XIII 16 21 VIII 1030 tanti valuit sanguis ille ut neminem Christo indutum in aeterna morte detinere debuerit findet seine Parallele an Anselms datio huius vitae praevalet omnibus hominum peccatis II 14. Daß Christus die Frucht seines Todes seinen imitatores oder parentes et fratres zu gute kommen läßt, entspricht dem augustinischen Gedanken, daß es die Glieder des Leibes Christi, die, deren Bruder er geworden, sind, für welche er „bezahlt". Das Neue bei Anselm beschränkt sich, von der begrifflichen Fixierung und der zusammenhängenden Darstellung abgesehen, thatsächlich auf zwei oder drei Punkte. Er steigert A.s höchstmögliche convenientia zu einer necessitas. Er berechnet das Maß des Momentes der zu büßenden Sünde mit dem Ergebnis, daß es alles übersteigt, was nicht Gott ist, und begründet dadurch, daß nur der Gottmensch die satisfactio leisten kann; A. hatte das eigentlich nur behauptet und nur die mit der Geburt aus der Jungfrau gegebene Sündlosigkeit des Mittlers hierfür in Anschlag gebracht. Endlich fügt er den Gedanken von dem des Lohnes werten Verdienste des Todes Christi ein, um es deutlich zu machen, wie die satisfaktorische Kraft desselben einer bestimmten Kategorie von Menschen zu gute kommt.

Diese Gedankenreihe, die in der Linie Anselms läuft, steht aber keineswegs in Widerspruch mit der von A. so entschieden aufrechterhaltenen Ueberzeugung iam diligenti reconciliati sumus. Wie die Liebe Gottes ihm den Haß gegen Sünde und Sünder und die Notwendigkeit der Bestrafung derselben und das Postulat einer Befriedigung der Gerechtigkeit Gottes bei der barmherzigen Vergebung nicht ausschloß, ist oben gezeigt. Und er bietet nun selbst die Formeln dar, die seine Gedanken von einer

---

[1]) Oratio II (bei Migne I 861) conspicare Dei hominis poenam et relaxa conditi hominis miseriam . . . peccat iniquus et punitur justus . . . offendit impius et damnatur pius . . . quod committit homo, sustinet Deus.

Versöhnung mit Gott auf Grund der Erfüllung einer rechtlichen Bedingung und von einer ewigen unwandelbaren Liebe Gottes gegen die zu Versöhnenden über den Anschein des nackten Widerspruchs hinausheben. Christus, sagt er, hat die Feindschaft zwischen Gott und uns beigelegt, nostram voluntatem corrigens ad justitiam, illius sententiam flectens ad misericordiam (in Ps 103 s IV 1384). Nicht Gottes Gesinnung war zu wandeln, aber der gerechte Verdammungsspruch, der auch über den von Gott in Christo ewig Geliebten schwebt, mußte ohne Verletzung der Gerechtigkeit aufgehoben werden und ist durch Christi Opfer oder stellvertretenden Strafersatz aufgehoben worden. Und hierfür ist Gottes Liebe selbst der Grund. Gott hat Christus zum Opfer für die Sünden gemacht, nach A.s Deutung von II Kor 5 21. Es steht hier ganz ebenso wie bei der Buße. Wie dort Gottes Liebe oder Barmherzigkeit die sittlichen Kräfte giebt, durch welche der Sünder fähig wird, das von Gottes Gerechtigkeit zum Zweck seiner Versöhnung, d. h. der Vergebung, geforderte Opfer des zerschlagenen Herzens, des Bekenntnisses und der Werke der Barmherzigkeit zu bringen donat unde sibi sacrificetur, ipse tribuit unde placetur (in Ps 32 10 IV 284), so hat sie in Christus die mittlerische Persönlichkeit beschafft, welche das zur Versöhnung erforderliche Opfer zu bringen vermag.

Mit diesem Ergebnis ist im Grunde auch schon das Verhältnis zwischen A.s Lehre von der Versöhnung durch das Opfer Christi und seiner anderen über die Offenbarung der Liebe Gottes in der Sendung Christi bestimmt. Wenn A. den Menschen, der unter der Last des Schuldbewußtseins in Gefahr steht, zu verzweifeln, auf Christi versöhnendes Opfer hinweist, damit er sich aufrichte und Hoffnung fasse, so weist er ihn zu eben demselben Zwecke in einer Reihe von tiefempfundenen Stellen auf den einzigartigen Erweis seiner Liebe hin, den Gott uns gewährt hat, indem er uns zu gut seinen Sohn ins Fleisch gesandt und in den Tod gegeben. Dadurch hat Gott uns seine Liebe gezeigt oder „empfohlen“ commendavit. Wie sollte er die gering achten oder gar verderben wollen, für die er seinen einzigen Sohn gegeben! So braucht die menschliche Gebrechlichkeit nicht verzweifeln, son-

dern darf auf diesen Liebesbeweis Gottes hin starke Hoffnung schöpfen. Nur angedeutet sei hier, daß er auch Demut und Gegenliebe weckt[1]).

Kühner hat auf Grund dieser Stellen von einer ostentativ-kommendativen Erlösungsauffassung gesprochen, die er den Stellvertretungs-Sühnopfer-Loskaufungstheorien an die Seite stellt. Seeberg führt diese Gedankenreihe als eines der von A. gebotenen Elemente religiöser Anschauung neben den anderen an. Harnack rechnet die Betrachtung der Inkarnation als des großen Liebesbeweises Gottes zu den Aussagen der lebendigen christlichen Frömmigkeit, in denen A. sich klar zu machen gewußt, daß Christus der Fels seines Glaubens sei, während es ihm nicht gelungen sei, diese Anschauung in dogmatische Formeln zu bringen. Nun ist es ja zweifellos: A. zeigt sich hier als den Vertreter und Urheber

---

[1]) In Ps 59 4 IV 725 quia tentatus est, quia passus est, quia resurrexit, factus est spes nostra. Quid enim nobis dicimus, quando haec legimus? Non enim perdet nos Deus, propter quos Filium suum misit tentari, crucifigi, mori, resurgere: non enim vere nos despicit Deus, propter quos Filio proprio non pepercit. In Ps 148 8 IV 1942 aut vero pro minimo habet Deus hominem, propter quem mori voluit Unicum suum? Attendamus ad indicium dilectionis . . . Erigat ergo se humana fragilitas, non desperet, non se collidat, non se avertat, non dicat Non ero . . . venit suscipere mortem nostram . . . Ad talia commercia venit. de trin. XIII cp. 10 VIII 1024. Quid tam necessarium fuit ad erigendam spem nostram . . . quam ut demonstraretur nobis, quanti nos penderet Deus quantumque diligeret? Quid vero huius rei tanto isto indicio manifestius atque praeclarius, quam ut Dei Filius . . . nostrae (naturae) dignatus inire consortium, prius sine ullo malo suo merito mala nostra perferret? de catech. rud. 4 7 VI 314 quae major causa est adventus Domini, nisi ut ostenderet Deus dilectionem suam in nobis commendans eam vehementer? quia cum adhuc inimici eramus, Christus pro nobis mortuus est. de civ. l. VII cp. 21 Habemus ab illo . . . magnum et bonorum proprium magnae dilectionis indicium . . . quod nos oneratos obrutosque peccatis . . . non omnino deseruit misitque nobis Verbum suum, quo pro nobis assumta carne, nato atque passo, quanti Deus hominem penderet nosceremus atque illo sacrificio singulari a peccatis omnibus mundaremur . . . ib. l. X cp. 29 Gratia Dei non potuit gratius commendari, quam ut ipse unicus Dei Filius . . . indueret hominem et spem dilectionis suae daret hominibus.

des Typus der Versöhnungslehre, den man nach Abälard nennt und dem anselmischen entgegenzustellen pflegt. Aber es wäre ein großer Irrtum, zu meinen, daß die erörterten, in anselmischer Richtung liegenden Gedanken, die Christi Tod unter juristischen Gesichtspunkten auffassen und als Ermöglichung der Vergebung für den gerechten Gott verstehen, für sein Bewußtsein neben jener Wertung der Inkarnation und des Todes Christi als der die Hoffnung begründenden und Demut und Liebe erzeugenden Offenbarung der Liebe Gottes stünden, mit ihr nicht in Beziehung gesetzt wären, wohl gar geringeren Wert für ihn besäßen. A. hat vielmehr Inkarnation und Tod des Gottmenschen gar nicht anders als Erweis der Liebe Gottes verstanden, als insofern er diesem Tod die Bedeutung zuschreibt, daß er Gott als eine wie auch immer geartete Befriedigung der Ansprüche seiner Gerechtigkeit die Möglichkeit der Vergebung gewährte. A. streift nirgends den johanneischen Gedanken, daß in Jesu Liebe Gottes eigene Liebe sich offenbart. Joh 14 9 bezieht er auf die künftige Vollendung. Indem wir in ihr Christus nach seiner Gottheit schauen werden, wird dies zugleich ein Schauen des Vaters und Geistes, kurz der ganzen Gottheit sein. Um aber die Gottheit schauen oder fassen zu können, müssen wir erst gereinigt werden. Daß in Christus der unsichtbare Gott sichtbar und faßbar geworden, bedeutet ihm, daß in Christus der Arzt erschienen ist, der das verwundete Auge unseres Geistes durch die Reinigung von den Sünden, wie sie durch seinen Tod geschieht, heilt[1]). Es sind vielmehr die paulinischen Stellen Röm 5 6—9 und 8 31 32, die er paraphrasiert, wenn er Inkarnation und Tod Christi als den Beweis der Liebe Gottes schildert, Aussprüche also desselben Apostels, an dessen in II Kor 5 21 Röm 8 3 Gal 3 13 ausgesprochene Deutung des Todes Christi er sein eigenes Verständnis der Heilsbedeutung desselben anschließt. Man wird doch da der Thatsache, daß Christus für

[1]) *In Ps* 84 9 IV 1075. Ipsius Filii visio tribuet nobis beatitudinem et nihil interest inter visionem ipsius et visionem patris. . . . carnem caro videbat; divinitatem cor non videbat. Ad hoc carnem vidit, ut per fidem cor mundaretur, unde Deus videretur. *Tr. in Ev. Jo.* 1 19 2 4 16 14 14 III 1388 1391 1395 1510.

uns, die Gottlosen, gestorben ist, auf die sich A. mit Paulus beruft, dieselbe Bedeutung zuschreiben müssen, die er ihr sonst zuerkennt. Und zum Ueberfluß umschreibt er den Tod Christi in diesem Zusammenhange mit denselben Attributen, mit denen er ihn sonst als stellvertretendes Erleiden unserer Strafe charakterisiert oder bezeichnet ihn mit den Terminis des Lösegeldes oder des Opfers, die ihm sonst eine in der Linie Anselms liegende Bedeutung haben[1]). Gerade nachdem er geschildert, wie Christus durch seinen Tod infolge seiner Gerechtigkeit unseren Tod zu nichte gemacht, bricht er in den Konfessionen l. XI cp. 43 I 808 in den Ruf aus quomodo nos amasti, Pater bone, qui Filio unico non pepercisti, sed pro nobis impiis tradidisti, um diesen dann weiterhin als Opfer und Priester zu rühmen und darauf hin zu schließen merito mihi spes valida in illo est.

Zu der besprochenen Betrachtung des Todes Christi als versöhnender Leistung an Gott ist noch einiges nachzutragen. Zunächst die nähere Bestimmung des Sinnes der Formel et culpam delevit et poenam. A. giebt mehrere ausdrückliche Erklärungen derselben[2]). Indirekt liegt eine solche in der Ausführung S. 171 3 V 934, in der Christi stellvertretende Uebernahme der Todesstrafe mit jener Doppelwirkung als das Mittel erscheint, um uns von unseren zwei Uebeln culpa, quod injustus es, also

---

[1]) *de tr.* XIII 10 13 VIII 1024 sine ullo malo suo merito mala nostra perferret. In Ps 148 8 IV 1492 venit suscipere mortem nostram. S. 5 2 V 54 pretio sanguinis eius nos redemit. S. 22 9 V 153 Est misericordia Dei abundantissima . . . qui nos sanguine Filii sui redemit. . . . Quia . . . massa irae facti eramus, placuit illi per misericordiam suam redimere nos tanto pretio . . . qui nos tanto pretio redemit, non vult perire quos emit. *de civ.* l. 7 31 VII 220 quo . . . pro nobis passo quanti Deus hominem penderet nosceremus atque illo sacrificio singulari a peccatis omnibus mundaremur.

[2]) Culpam solvit peccata donando, poenam solvit a mortuis resurgendo. Hoc promisit et nos in spe ambulare voluit. S. 240 3 V 1131 Qui conformatur similitudini mortis Christi per fidem baptismumque eius, et a peccato per justificationem et a morte per resurrectionem liberatur. de pecc. mer. I 32 61 X 145 *c. Faust.* l. 14 4 VIII 297 suscepit sine reatu supplicium nostrum, ut inde solveret reatum nostrum et finiret etiam supplicium nostrum.

dem Sündenzustand, und poena, quod mortalis es zu befreien und dafür Anteil an den beiden Gütern Christi, an der justitia und immortalitas zu verschaffen. Aus dem Allen ergiebt sich, daß A. bei der Aufhebung der culpa wohl an die Sündenvergebung denkt, aber doch nicht nur in dem Sinne einer Aenderung der ideellen Beziehungen zu Gott für Gegenwart und Zukunft, sondern in dem Sinne, daß sie zugleich eine reale Entsündigung oder den Beginn der Gerechtigkeit einschließt. Auf das Gleiche führt die ebenso wie V 1131 an Röm 6 3 angeschlossene Formel, daß der Tod Christi sacramentum interioris hominis, nämlich die Ertötung des geistlichen Todes durch die Buße, der Anfang des neuen Lebens sei. Denn sacramentum bedeutet ihm nicht nur Darstellung, sondern auch Ursache des dargestellten Vorganges. Una mors salvatoris duabus mortibus nostris saluti fuit, de trin. IV cp. 3 6 VIII 892[1]). Wie freilich der Tod Christi diese reale Entsündigung, die sich durch die Taufe effektuiert, begründet habe, darüber findet sich bei A. keinerlei Andeutung. Für uns ist ihm die Gewißheit der Vergebung die Bürgschaft, daß Gott auch die Gebrechen heilen wird. Dazu wäre das Korrelat, daß das Opfer Christi, welches Gott die Möglichkeit der Vergebung verschafft, ebenso auch für Gott ein Motiv ist, uns den hl. Geist zu geben. Später ist diese ergänzende Formel gebildet, daß Christus den hl. Geist für uns erworben oder verdient hat. A. hat sie noch nicht.

Es sind weiter noch einige andere Formeln zu erwähnen, die auf neutestamentliche Ausdrücke zurückgehen. A. spricht nicht selten von der Kraft des vergossenen unschuldigen Blutes Christi, Sündenvergebung zu erwirken, die Sünden zu tilgen, zu sühnen, uns von den Sünden, vom Zorne Gottes, dem Tode oder der

---

[1]) Enchir. 52 VI 256 nihil aliud mortem Christi crucifixi, nisi remissionis peccati similitudinem: ut quemadmodum in illo vera mors facta sit, sic in nobis vera justificatio. Op. imperf. l. II 225 X 1242 mortuus est similitudini peccati, quam gerebat in carne mortali; ac sic mysterium nostrae salutis implevit, ut nos peccato moreremur, cuius ille similitudinem gessit; ideo in morte ipsius baptizamur, quia sicut in illo vera mors facta est, ita in nobis vera fit remissio peccatorum.

Herrschaft der Sünde zu erlösen, redimere. Christi Blut heißt da auch nicht selten pretium, ohne daß ein Empfänger, speziell wie anderswo der Teufel, genannt würde[1]).

Daß diese Formeln hierher gehören, zeigt die ausdrückliche Gleichung ex ipsa vera et unius sacerdotis victima, hoc est ex effuso Christi sanguine Ep. 102 21 II 379. Der freiwillige, unverdiente Tod des Gerechten ist eine Leistung von solchem Werte, daß die Gerechtigkeit als ihre Folge die Befreiung der Ungerechten, die zu Christus als seine Glieder gehören oder deren Stelle vertreten, von der verdienten Strafe erheischt. Das ist der eine Gedanke, den A. in immer neuen Wendungen vorträgt.

Endlich noch eine Notiz über das Eintreten des Erhöhten für die Seinen. Hatte A. die Kraft der fünften Bitte gelegentlich auf das Todesopfer Christi gegründet, X 600, so verweist er an vielen anderen Stellen auf die priesterliche Fürbitte Christi. Und er begründet ihren Erfolg doch nicht nur durch den Wert seines Todes, sondern auch auf seine Vollkommenheit überhaupt[2]). Auch hier scheut er den Ausdruck nicht iam propitiat patrem pro nostris peccatis S. 137 1 V 734. Aber es ist nicht nur die Vergebung, deren wir uns auf Grund seiner Fürbitte getrösten können, sondern auch alles, was sonst mit dieser an positiven Gütern verbürgt ist und nun wohl auch direkt an Christi Fürbitte angeknüpft wird, die Fähigkeit, Gott selbst Opfer darzubringen, der Fort-

---

[1]) IV 1697 sanguis innocens fusus delevit omnia peccata nocentium ib. 398. c. Jul. l. VI 19 62 X 861 ut nulla sit iniquitas impunita nisi quam sanguis mediatoris expiavit. V 188 ab huius (iniquitatis) pessimae dominae dominatu pretioso sanguine redemti sumus. 190 adhuc sub jugo es iniquitatis quando non agnoscis pretium Redemptoris ib. p. 1515 redemit te a secunda morte sanguis Domini tui. X 983 a reatu et haereditario et proprio illius Agni sanguis absolvit. X 250 omnis natura humana justificari et redimi ab ira Dei justissima h. e. a vindicta nullo modo potest nisi per fidem et sacramentum sanguinis Christi. X 260 pretium nostrum quo nos a morte redimeret.

[2]) c. Faust. l. 19 cp. 7 VIII 352. per carnis suae sacrificium sacerdos effectus impetrat nobis indulgentiam, etiam hinc adimplens legem, ut quod per nostram infirmitatem minus possumus, per illius perfectionem recuperatur, cuius capitis membra effecti sumus.

schritt der Heilung, die Erfüllung unserer Sehnsucht nach dem Guten, was Gott giebt, die schließliche Vollendung [1]).

Der Satz, daß A. Christi Werk weniger als reconciliatio, denn als Erlösung aus der Macht des Teufels würdige (Loofs a. a. O. S. 220) wird sich nach dem Ausgeführten nicht aufrecht erhalten lassen. A. verfügt wirklich über eine in sich zusammenstimmende Anschauung von der Versöhnung mit Gott durch das Opfer Christi, das der Gerechtigkeit Gottes Genüge leistet und so die Vergebung ermöglicht. Aber wie verhält sich nun hierzu, was er über unsere Befreiung aus der Gewalt des Teufels durch den Tod Christi lehrt? Es sind drei verschiedene Formen, in denen er diesen Gedanken ausführt.

Die erste stellt die Erlösung aus der Gewalt des Teufels als die Folge der Vergebung der Sünden hin, die durch den Tod Christi erwirkt ist, sofern dieser als Opfer oder als das Vergießen des Blutes des Unschuldigen sündentilgende Kraft besitzt [2]). Die Sünden, heißt es dort, sind es lediglich, durch die der Teufel uns gefangen hält. Ist ihr Schuldschein ausgelöscht, sind sie getilgt — und dabei ist außer an die Vergebung wohl auch an die mit dieser verbundene reale Entsündigung gedacht — so hat der Teufel kein Recht mehr, uns zur Verbüßung der Strafe festzuhalten und

---

[1]) S. 137 1 V 754 In Ps 130 4 IV 1706 Tr. in Ev. Jo. 21 1 III 1564 Nunc habemus . . . defensorem, si peccaverimus et conversi fuerimus; et interpellatorem pro nobis, si quid boni a Domino desideraverimus.

[2]) S. 130 2 V 726 Ille quippe sanguinem suum ad hoc fudit, ut peccata nostra deleret. Unde ergo ille nos tenebat, deletum est sanguine Redemptoris. Non enim tenebat nos nisi vinculis peccatorum nostrorum. S. 363 2 V 1635 de pecc. mer. l. II 30 49 X 180 ut fuso sanguine sine culpa, omnium culparum chirographa delerentur, quibus debitores qui in eum credunt, a diabolo antea tenebantur. Matth. 26 28. *Tr. in Ev. Jo.* 53 6 III 1771 1772 diabolus . . . reos suppliciorum tenebat chirographo peccatorum; dominabatur in cordibus infidelium . . . per Christi autem fidem, quae morte eius et resurrectione firmata est, per eius sanguinem, qui in remissionem peccatorum fusus est, millia credentium a dominatu liberantur Diaboli, Christi corpori copulantur . . . Hoc vocabat judicium, hanc discretionem, hanc a suis redemptis diaboli expulsionem.

vollends ist seine Gewalt über die Herzen mit der Einfügung in den Leib Christi aufgehoben. Danach ist also die Erlösung von der Gewalt des Teufels lediglich ein unselbständiges Accidenz der Versöhnung mit Gott durch Vergebung und Gerechtmachung. Und es sind nun nicht etwa nur Predigten, sondern auch lehrhafte Schriften, in denen er diese Gedankenreihe vorträgt. Insbesondere ist hier die ausführliche Darlegung de trin. l. IV cp. 12 und 13 zu beachten. Dort wird Christi Tod sofort als Opfer gewürdigt, weil Christus im Unterschied von uns, die wir ihn als Strafe für die Sünde leiden, per justitiam in ihn gekommen. Nun wird weiter geschildert, wie der Teufel Christus vergeblich versucht hat und dann besiegt ist und seine innere Gewalt über uns verloren hat, gerade dadurch, daß er die äußere Gewalt empfing, Christi Fleisch zu töten und sie in seiner Gier nach mors humana benutzte. Factum est enim, ut vincula peccatorum multorum in multis mortibus per unius mortem, quam peccatum nullum praecesserat, solverentur. Quam propterea Dominus pro nobis indebitam reddidit, ut nobis debita non noceret . . . Morte sua quippe uno verissimo sacrificio pro nobis oblato quidquid culparum erat, unde nos principatus et potestates ad luenda supplicia jure detinebant, purgavit, abolevit, exstinxit. Die offenbare Anspielung auf Röm 5 16 und die Verwendung der Opferidee zeigen deutlich, daß es sich hier nicht um Befriedigung eines Rechtsanspruches des Teufels, sondern um Beseitigung dessen, wodurch der Teufel als Vollstrecker der Strafe Gewalt über uns hat, auf dem Wege der Gerechtigkeit handelt. Erst zum Schluß begegnet dann die mit dem Vorhergehenden durch nichts vermittelte Bemerkung, daß Christus den Teufel aequissimo jure überwunden hat, weil dieser, der gegen uns nach dem Recht verfährt, wenn er uns dem Tod überliefert, ihn, der unschuldig war, getötet.

Damit ist der Uebergang in die zweite Form gegeben, bei der es sich, wie auch in der dritten, um eine direkte Erlösung aus der Gewalt des Teufels handelt, sofern durch die im Tode Christi zwischen ihm und Christus eingetretene Beziehung sein Recht, an den Sündern die Strafe des Todes bezw. der Verdammnis zu

vollstrecken, für die Glieder des Leibes Christi in Wegfall gekommen ist. Durch diesen Handel mit ihm hat Christus ihn besiegt, hat den Starken gebunden. Die Folge hiervon ist, daß er seine vasa ihm fortnimmt. Dies bedeutet die Aufhebung seiner inneren Herrschaft über die Einzelnen, die durch die Sündenvergebung von dem reatus mortis aeternae frei und als Folge davon zugleich auch entsündigt oder mit dem hl. Geist erfüllt werden.

Die Voraussetzung für die Befreiung der Einzelnen, die Besiegung oder Bindung des Teufels selbst, stellt A. in zwei Formen dar. Nach der ersten hat der Teufel das Recht oder die Macht, die Sünder zur Strafe zu schleppen, dadurch verloren, daß er gegen Christus sich eine Ungerechtigkeit hat zu Schulden kommen lassen, indem er ihn, an dem er keine Sünde fand, dennoch tötete. Er hat sich, wie Luther es später ausdrückt, an Christus „vergriffen". Die Gerechtigkeit fordert ein Entgelt für den unverdienten Tod Christi. Dieser stellt sich der Rechtsüberschreitung des Teufels gegenüber als Rechtsentziehung dar. So ist es gerecht, daß er die zu Christus Gehörigen aus der verdienten Haft entlassen muß. Und Christi Blut ist so wertvoll, daß das Entgelt für sein ungerechtes Vergießen sich auf jeden erstreckt, der zu Christus gehört[1]). Nach der zweiten Darstellungs-

[1]) de trin. l. XIII cp. 13—16 17—21 VIII 1026 ff. Cum diabolus . . . factus sit amator potentiae et desertor oppugnatorque justitiae; sic enim et homines eum tanto magis imitantur, quanto magis neglecta vel etiam perosa justitia potentiae student . . .: placuit Deo, ut propter eruendum hominem de diaboli potestate, non potentia diabolus sed justitia vinceretur; atque ita et homines imitantes Christum, justitia quaererent diabolum vincere, non potentia. . . . p. 1028 quomodo victus est? Quia cum in eo nihil morte dignum inveniret, occidit eum tamen. Et utique justum est, ut debitores quos tenebat, liberi dimittantur, in eum credentes quem sine ullo debito occidit. Hoc est quod justificari dicimur in sanguine Christi. Si quippe in remissionem peccatorum nostrorum innocens sanguis ille effusus est . . . Hinc et in alio psalmo dicit: Quae non rapui tunc exsolvebam . . . Unde . . . dicit Joh 14 30 31. Et pergit inde ad passionem, ut pro debitoribus nobis quod ipse non debebat exsolveret. 1029 sanguis ille quoniam eius erat qui nullum habuit omnino peccatum, ad remissionem nostrorum fusus est peccatorum, ut quia eos diabolus merito tenebat, quos peccati reos conditione mortis obstrinxit, hos per eum

form erfolgt die Befreiung aus der Gefangenschaft des Teufels auf dem Wege der Loskaufung durch das Lösegeld des Blutes Christi. Das ist die Vorstellung, die die griechischen Väter in einer unser sittliches Urteil wie unseren Geschmack verletzenden Weise ausgesponnen haben, indem sie von einem Betruge reden, der dem Teufel gespielt wurde, weil er das stipulierte Lösegeld nicht zu behalten vermochte. Es ist klar, daß diese beiden Vorstellungsformen nur den Effekt, unsere Befreiung, gemein haben, hinsichtlich des Mittels aber einander ausschließen. Nach der ersteren hängt der Erfolg daran, daß der Teufel sein Recht überschritten, nach der zweiten daran, daß er sich sein Recht hat abkaufen lassen. Nun ist wohl zu beachten, daß A. nur den Gedanken des Rechtsverlustes infolge von Rechtsentziehung absichtlich ausgeführt und in festen Formen ausgeprägt hat, während der zweite nur in gelegentlichen Anspielungen bei ihm vorkommt. Ferner, daß er nur einmal und zwar im Zusammenhang der ersten Form (vgl. S. 195 Anm. gegen Ende) es ausspricht, daß der Teufel das Lösegeld wirklich empfangen hat und nun dadurch nicht bereichert, sondern gebunden ist. Sonst heißt es stets nur, daß wir durch das für uns gegebene Lösegeld des Blutes Christi aus der Gefangenschaft des Teufels befreit sind. Oder der Teufel erscheint als der, welcher das Blut des Unschuldigen, das unser Lösegeld ist, vergossen hat und so bewirkt hat, daß es seine sündentilgende Kraft ausüben konnte[1]). Dreimal braucht A. das anstößige Bild, daß

---

merito dimitteret, quem nullius peccati reum immerito poena morti affecit. Hac justitia victus et hoc vinculo vinctus fortis, ut vasa eius eriperentur, quae apud eum . . . vasa irae fuerant et in vasa misericordiae verterentur. Act 26 16 18 Col 1 13 14. In hac redemptione tamquam pretium pro nobis datus est sanguis Christi, quo accepto diabolus non ditatus est, sed ligatus. 1030. Tanti valuit sanguis ille, ut neminem Christo indutum in aeterna morte detinere debuerit, qui Christum morte indebita vel ad tempus occidit *de lib. arb.* l. III 10 31 I 1286. *Ench.* 49 VI 256.

[1]) *In Ps* 125 2 IV 1657 1658 unum sanguinem fudit eius qui . . . justus natus est: illo sanguine fuso perdidit quos tenebat. ib. 129 3 p. 1697 pretium tantum datum redemit omnes captivos de manu captivantis inimici.

Christi sterbliches Fleisch für den Teufel eine muscipula oder eine Lockspeise gewesen. Aber gerade der Gedanke eines ihm beim Kauf gespielten Betruges fehlt. S. 134 6 V 745 besteht die Täuschung durch den Köder des sterblichen Fleisches Jesu darin, daß der Teufel sich hat verleiten lassen, den Unschuldigen zu töten, und es nun heißt peremisti quem non debebas, redde quod tenebas. S. 130 2 V 726 heißt es allerdings ad pretium nostrum tetendit muscipulam crucem suam, posuit ibi quasi escam sanguinem suum. Aber den Erfolg unserer Befreiung knüpft A. nicht daran, daß der Teufel das Lösegeld nicht hat behalten können, sondern an zwei ganz andere, übrigens unter sich verschiedenartige Wirkungen davon, daß er das Blut Christi vergossen hat. Die erste ist, daß er sich vergriffen hat und dafür büßen muß in eo quod fudit sanguinem non debitoris jussus est reddere debitoris. Die zweite ist, daß Christi Blut an sich die Sünden tilgt, unde ergo nos tenebat, deletum est sanguine Redemptoris. S. 263 1 V 1210 ist es seine Freude am Tode, die ihm Christi Tod zum Gegenstand der Freude macht, und er wird enttäuscht durch Christi Auferstehung. Daß der Teufel, indem er Christus in den Tod brachte, sich getäuscht hat oder auch getäuscht wurde, führt A. wohl auch sonst auf Grund von I Kor 2 8 aus, aber nur in dem Sinne, daß er in seiner Wut und in seinem Verlangen, auch über diesen Menschen zu triumphieren, das Blut vergossen hat, das als Blut des Unschuldigen — also unter einem ganz anderen Gesichtspunkt als dem eines an den Teufel zu entrichtenden Lösegeldes — der Preis ist, durch den das Menschengeschlecht losgekauft wird (*in Ps* 130 7 IV 1709).

Lehrhafte Bedeutung hat also nur die Formel, nach der die Gerechtigkeit als Entgelt für die ungerechte Tötung Christi die Entlassung der Seinen aus dem verdienten Tode fordert. Nun setzt dieselbe ein Recht des Teufels auf die Herrschaft über die Menschen voraus. Ein solches wagt aber A., von der älteren Stelle de lib. arb. l. III 99 ff. I 1285 ff. abgesehen, nicht zu behaupten. Es paßt auch nicht zu den Gedanken, daß der Teufel nur der Vollstrecker der göttlichen Strafe ist. Nur dem Menschen ist nach seiner Meinung sein Recht, seine verdiente Strafe geworden,

indem Gott ihn dem Teufel überließ. Ja einmal bezeichnet A. sogar das diripere vasa diaboli Matth 12 29 als etwas vom rapere sehr Verschiedenes: non furtum feci, sed furtum recepi (*in Ps* 68 9 IV 849). Wie begreift es sich da, daß A. jene Formel bildet? Dieselbe kommt im Grunde auf das Gleiche hinaus wie der Opfergedanke: der unverdiente Tod des gerechten Gottmenschen hat der Gerechtigkeit gemäß die Befreiung der Seinen vom verdienten Tode zur Folge. Nur erscheint dieselbe Thatsache hier in einer anderen Beleuchtung. Dort als freiwillige That Christi, hier als eine Rechtsüberschreitung des Teufels. So kann es denn nicht befremden, daß in der ausführlichsten Erörterung des Gegenstandes de trin. l. XIII cp. 14 18 VIII 1028 (ebenso auch *in Ps* 142 8 IV 1850) an Stelle der Rechtsüberschreitung des Teufels plötzlich die Formel auftritt, welche die stellvertretende Uebernahme der Strafleistung durch Christus, nicht aber etwa die Zahlung eines Lösegeldes an den Teufel bezeichnet: quae non rapui exsolvebam; auch heißt es weiter pergit inde ad passionem, ut pro nobis debitoribus quod ipse non debebat exsolveret. Es handelt sich also um Synonyme. Diese Synonymität ergiebt sich auch aus anderen Stellen. In Ps 129 3 IV 1697 stehen einfach nebeneinander als Begründung der Hoffnung auf Versöhnung das für uns gebrachte Opfer Christi, das alle Sünden der Schuldigen tilgende Blut des Unschuldigen, der große Lösepreis, der die Gefangenen vom Feinde befreit hat. S. 135 56 V 745 stehen gleichfalls als offenbare Synonyme die drei Formeln nebeneinander peccatum (= sacrificium pro peccato) oblatum est et deletum est peccatum. Fusus est sanguis Redemptoris et deleta est cautio debitoris. Ipse est sanguis qui pro multis effusus est in remissionem peccatorum. Quid est ergo quod insipienter exsultasti meus captivator ... peremisti quem non debebas, redde quod tenebas. Das Gleiche ergiebt sich aus dem Zusammenhang, in welchem in de trin. XIII 12 ff. die Lehre von der Erlösung aus der Gewalt des Teufels infolge seiner Rechtsüberschreitung auftritt. A. wirft Kap. 11 die Frage auf, was die rechtfertigende Kraft des Blutes Christi und die Versöhnung durch den Tod Christi bedeute, lehnt auf Grund von Röm 5 6 ff. die Deutung ab, als ob der Vater durch den

Tod, den der Sohn für uns, also als uns schon Versöhnter, gestorben, erst vom Zorn zur Versöhnung umgestimmt sei, da ja in der Liebe des Vaters der Grund der Sendung des Sohnes liege, und fährt fort: tamen justificati sumus in Christi sanguine et reconciliati sumus Deo per mortem Filii eius; et quomodo id factum sit, ut potero, explicabo. Und nun folgt die Darlegung, wie Christus den Teufel nicht mit Macht, sondern mit Gerechtigkeit überwunden habe. Inmitten derselben begegnet nach der bekannten Formel hierfür der Satz: Hoc est quod justificari dicimur in Christi sanguine. Sic quippe in remissionem peccatorum nostrum innocens sanguis ille effusus est. Und den Schluß des ganzen bildet die Identifikation der Versöhnung mit der Beendigung des göttlichen Zornes = Strafe und der Vergebung der Sünden und der Rechtfertigung, was beides auf Grund dessen erfolge, daß der sündlose Christus für uns gestorben. Für sich allein genommen könnte diese Stelle wohl den Schein erwecken, als ob A. der Versöhnung mit Gott die Befreiung aus der Haft des Teufels substituiere, obwohl dagegen auch wieder manches spräche, so der Schluß, bei dem es auf eine Aufhebung der Feindschaft mit Gott durch die Beseitigung der Sünde hinausläuft. Wenn man sich aber vergegenwärtigt, daß für A. die ewige Liebe Gottes den Haß gegen die Geliebten, sofern sie Sünder sind, und die Geltung des Zornverhängnisses für sie nicht ausschließt, daß Vergebung ihm viel mehr bedeutet als Erlaß der Verdammnis, nämlich das Recht zu einer Fülle von Hoffnungen auf Gott, daß nach A. die Barmherzigkeit Gottes sich immer nur zugleich mit seiner Gerechtigkeit erweisen kann, daß er Christi Tod als ein an unserer Stelle Gott dargebrachtes Opfer zum Zweck der von der Gerechtigkeit geforderten Büßung der Sünden versteht, wenn man weiter die trotz allem untergeordnete Stelle erwägt, die der Teufel in As. Gedankenwelt spielt, und die mehrfache Darstellung der Befreiung von der Gewalt des Teufels als einer bloßen Folge der Erlösung von der Sünde, dann ist jene Deutung unmöglich. Und es ergiebt sich die andere, oben schon ausgesprochene und begründete, daß die Formel, nach der die ungerechte Tötung Christi durch den Teufel die Glieder Christi von der gerechten

Strafe befreit, nur ein Synonymon für den in Bezug auf die Gerechtigkeit Gottes gebildeten Gedanken ist, nach dem Christi unverdienter Tod unsere Befreiung vom verdienten bewirkt. Ein Anlaß, diesen Gedanken in der Beziehung auf die Gewalt des Teufels eigenthümlich zu formuliren, war durch die neutestamentlichen Stellen Matth 12 29 und Joh 14 30 sowie durch die kirchliche Ueberlieferung gegeben. Und zugleich bot sie den Vorteil, anschaulich auszuprägen, daß Gottes Liebe die Strafe der Sünde doch nicht um den Preis der Verletzung der Gerechtigkeit aufheben kann, daß darum nicht einfache Vergebung möglich, sondern das Dazwischentreten des Todes Christi nötig ist. In diesem Interesse kommt ja A. gerade in de trin. l. XIII von der Versöhnung durch Christi Tod auf die Besiegung des Teufels nicht durch Gewalt, sondern durch Gerechtigkeit zu sprechen. Daß A. freilich infolge der Idee von Gottes unbegrenzter Macht die Notwendigkeit in eine bloße Angemessenheit umsetzt, tritt auch hier zu Tage. Denn nicht aus der Rücksicht auf Gottes Gerechtigkeit, sondern aus der auf die Menschen leitet er den Beschluß Gottes her, daß der Teufel durch Gerechtigkeit besiegt werden sollte. Sind doch die Menschen nur zu sehr geneigt, in der Nachahmung des Teufels mit Hintenansetzung der Gerechtigkeit nach Macht zu streben. So aber werden sie es lernen in der Nachahmung Christi den Teufel durch Gerechtigkeit, nicht durch Gewalt zu besiegen zu suchen. Wie A. mit seiner Lehre vom Opfer Christi, das auf einen stellvertretenden Strafersatz hinausläuft, die Satisfaktionslehre präludiert, so mit dieser Wendung die von Grotius zuerst vollzogene Abwandlung derselben in die Lehre von dem an Christus vollzogenen Strafexempel, das nötig sein soll, wenn die Vergebung nicht eine Abstumpfung unseres Gewissens zur Folge haben soll.

Es bleibt noch festzustellen, in welcher Weise A. die Vergegenwärtigung Christi als einen Faktor der Entwicklung des subjektiven Christenlebens gewürdigt hat. Es handelt sich um die Bedeutung, die er dem Hinblick auf Christus und sein Werk oder dem von Christus ausgehenden Eindruck für die Entstehung und

Aufrechterhaltung der Buße, Hoffnung und Gottesliebe, sowie der Demut, die ein notwendiges Ingredienz dieser drei Funktionen ist, zugeschrieben hat. Daß für A.s eigenes religiöses Bewußtsein Christus in dieser Hinsicht eine große Bedeutung hat, zeigt nichts klarer als die von ihm so oft gebrauchte bildliche Bezeichnung Christi als des Weges zum himmlischen Vaterlande. Er braucht sie mit Vorliebe, um die Ueberlegenheit des Christentums über den Neuplatonismus ins Licht zu stellen. Dessen Vertreter haben wohl erkannt, was das Ziel unserer Wanderung ist, das himmlische Vaterland, die Gemeinschaft mit der ewigen Weisheit Gottes, wenn sie es auch nur von weitem gesehen haben. Aber was ihnen fehlt, ist die Fähigkeit, durch die unwegsame und von den Dämonen gefährdete Wildnis des Erdenlebens den Weg zu ihm zu finden. In Christus dagegen haben wir sowohl das Ziel wie den Weg, das Ziel, sofern er die ewige Weisheit ist, den Weg, sofern er Mensch ist[1]). Gewiß denkt A. hierbei auch daran, daß Christus das Verhalten, durch welches wir von der vergänglichen Welt uns lösen und zur unvergänglichen aufstreben, durch seine Lehre und sein Vorbild uns gezeigt hat. Der Gedanke, daß Christus unser Vorbild ist und daß wir ihm nachzufolgen, ihn nachzuahmen haben, spielt bei ihm eine große Rolle. Die Liebe zum höchsten Gute, der Gehorsam gegen Gott, genauer, die Verachtung der zeitlichen Güter, die Geduld im Leiden und Sterben, die sich durch die zeitlichen Uebel nicht schrecken läßt, das sind die aus der Entgegensetzung der vergänglichen und unvergänglichen Welt sich ergebenden Züge seines Vorbildes, auf die A. oft hinweist. Aber sie sind ihm nicht das Spezifische. Sie sind ja den Philosophen nicht unbekannt. Das Entscheidende, was diese nicht kennen, und was nur Christus durch seine Erniedrigung in der Menschwerdung, in seinem armen Leben, im Leiden und Sterben vorgelebt und was von ihm zu lernen er aufgefordert, das ist die Demut, die humilitas. Matth 11 28 ff. und Phil 2 5 ff. sind

[1]) *conf.* l. VII 18 ff. I 745 ff. *Tr. in Ev. Jo.* 2 2–4 III 1389—1391. S. 124 3 141 1 ff. 150 161 4 V 685 776 ff. 807—814 875. *de civ.* l. XI 2 VII 318. V 876 multi viderunt quo nec viderunt qua. V 685 Deus Christus patria est, quo imus: homo Christus via est qua imus.

für ihn loci classici. Und der Weg ist ihm Christus in ganz besonderem Sinne, indem er Lehrer und Vorbild der Demut ist[1]). Aber reichen diese Kategorien aus, um deutlich zu machen, was er mit dem Wege meint? A. weiß den besonderen Wert, den das exemplum neben dem Wort hat, wohl zu schätzen. In der Erklärung von Ps 120 4 bezieht er die sagittae auf die Worte Gottes, die die Liebe entzünden, die carbones vastatorii auf die Beispiele von Menschen, die in Sünden tot waren und nun aufgelebt sind. Der Hinblick auf sie ist von Wert, um die Hindernisse zu überwinden, die den durch Gottes Worte erweckten Willen zu lähmen drohen. Denn sie zeigen, daß möglich ist, auch für uns, was Gott von uns fordert[2]). Aber dennoch ist sich A. dessen wohl bewußt, daß das Vorbild nur einen Impuls für den Willen bedeutet, der sich seiner Selbstthätigkeit bewußt ist, eine Einladung zur selbstthätigen Nachahmung. Und so ist ihm Pelagius' Hinweis auf Christi Vorbild kein genügendes Bekenntnis zu der Gnade Christi, deren Spezifikum es ist, nicht nur zu lehren, was wir thun sollen, sondern die Kraft zu seiner Vollbringung einzuflößen de gr. Chr. 39 43 X 380. Das ist ihm das Wesen der Gnade, daß sie nicht nur die Verheißung und die Erkenntnis der Weisheit und den Rat zu allem Guten giebt, sondern daß sie die Hoffnung auf die Verheißung und die Liebe zur Weisheit wirkt und das suadere durch das persuadere überbietet, ib. cp. 10 p. 366. Und da beschreibt er nun, was ihm Christus als Weg bedeutet, in solcher Weise, daß es unverkennbar ist, wie er sich bewußt ist, ihm und zwar dem, was er von ihm weiß und an ihm sieht, kurz den von Christus auf sein Bewußtsein ausgehenden Impulsen das zu verdanken, was zu gewähren das Spezifikum der Gnade Gottes durch Christus ist. Was er vergebens gesucht, bis er den Mittler, den Menschen Jesus umfaßt, das ist via comparandi roboris, quod esset idoneum ad te fruendum; an ihm dagegen

[1]) III 1391 V 778 IV 270.

[2]) In Ps 119 5 IV 1600 ff. incipit Deus tibi dicere, Tu non potes? quare ille potest? quare alter potuit? . . . quicunque adhuc piger est sequi Deum, admove illi carbonem qui erat exstinctus . . . iam incipit proficere ib. 139 14 p. 1811.

ist er sich bewußt, den zum Ziele führenden und gegen die Nachstellungen der Dämonen geschützten Weg zu besitzen [1]). Kurz, er hat Christus auch als die Quelle der Kraft und damit der freudigen Zuversicht erlebt. Das Gleiche ergiebt sich aus der Abwandlung des Bildes vom Weg in das vom Schiff oder Holz (des Kreuzes), das uns durch das Meer, die Welt, an das Gestade des Vaterlandes trägt [2]). Er spricht es endlich direkt aus, daß es nicht ausgereicht hätte, wenn Gott uns in Christus nicht mehr geschenkt als den Wegweiser; er hat uns in ihm den gegeben, der uns durch seinen Vorgang so bestimmt, daß wir den Weg auch wirklich gehen [3]). Es wird also zu fragen sein, ob und wie A. jene subjektiven Funktionen der Hoffnung, Buße, Demut, Liebe auf das, was in Christus unserem Bewußtsein entgegentritt, so zurückgeführt hat, daß ihre Entstehung sich als Gnadenwirkung charakterisiert.

Das gilt nun ohne alle Frage von der Hoffnung, wie diese beides, den rechtfertigenden oder bittenden Glauben und die durch die Gewißheit der erlangten Vergebung begründete Zuversicht auf Gottes Führung zum Ziel des ewigen Lebens bedeutet. So sehr als Gründe der Hoffnung die feststehende Kraft der Taufe, die große Vergebung zu gewähren, und der ebenso feststehende genugthuende bezw. verdienstliche Wert der Buße und der Werke der Gottesliebe konkurrieren, Christus hat für A. doch als Grund der Hoffnung eine große Bedeutung, die weit darüber hinausgeht, daß für die Reflexion sein Opfertod die Ursache der Kraft der Taufe ist. Zunächst ist ihm Inkarnation, Leiden und Tod Christi der Grund einer sozusagen allgemeineren, grundlegenden Hoffnung,

---

[1]) conf. l. VII 18 ff. I 745 ff. vgl. cp. 21 p. 747 ut te . . . non solum admoneatur ut videat, sed etiam sanetur ut teneat. S. 9 21 V 91 Sic ambulando securi in via non timebitis latrocinia diaboli. In Ps 125 4 IV 1660.

[2]) Tr. in Ev. Jo. 2 2 III 1389 S. 75 2 V 475.

[3]) In Ps 109 1 2 IV 1445—1447 ut qua via nos perducturus esset ad illum finem quem promisit, per eum ipsum Filium suum et ostenderet et praeberet. Parum enim erat Deo si Filium suum faceret demonstratorem viae; eum ipsum viam fecit, ut per illum ires regentem te, ambulantem per se.

die zwar noch nicht die gewisse individuelle Zuversicht zu Gottes Liebe und auf das ewige Leben, aber doch die Voraussetzung davon ist, sofern sie die Verzweiflung an Gottes Liebe und an der Möglichkeit, das ewige Leben zu erlangen, aufhebt. Angesichts dessen, daß der Gottessohn Mensch geworden, dürfen wir nicht daran verzweifeln, daß wir Gottes Kinder werden können. Daß Gott seines Sohnes nicht verschont, sondern ihn für uns dahingegeben, daß Christus für Gottlose gestorben ist, ist ein Beweis für Gottes Liebe und den Wert, den sie uns giebt, und ein Beweis von solcher Stärke, daß wir uns aus der Verzweiflung an Gott und dem ewigen Leben zur Hoffnung aufrichten können [1]. Dann aber wird Christi Opfertod ihm für den vom Schuldbewußtsein gequälten Sünder Grund einer Hoffnung, die individuelle Zuversicht zu Gottes Vergebung ist [2]. Eine besondere Bedeutung hat die Vergegenwärtigung Christi angesichts der täglichen Sünden, deren Vergebung Christi Opfer und immer neue Fürbitte uns verbürgt, wenn wir die 5. Bitte beten und sie durch Werke der Barmherzigkeit unterstützen [3]. Ja auch beim Ausblick auf das künftige Gericht ist ihm der Gedanke daran, daß derselbe Christus, der für uns in den Tod gegangen und unser gegenwärtiger Beistand ist, einst unser Richter sein wird, eine Bürgschaft dafür, daß das Gericht so barmherzig sein wird, wie wir es bei unserer Unzulänglichkeit brauchen [4].

---

[1]) *de trin.* l. XIII cp. 10 VIII 1024. ad erigendam spem nostram mentesque mortalium . . . ab immortalitatis desperatione liberandas ib. l. IV cp. 1 2 p. 887 nobis persuadendum fuit, quantum nos diligeret Deus, ne desperatione non auderemus erigi in eum. Ep. 140 11 II 542 nolite desperare vos fieri posse filios Dei quia et ipse Filius Dei caro factum est. *In Ps* 115 2 IV 1487 S. 142 5 V 781.

[2]) In Ps 129 2 IV 1697 qui venit solvere peccata, dedit spem etiam in profundo posito peccatori.

[3]) ib. 140 19 p. 1828 in . . . quotidianis peccatis — quae spes est nisi . . . advocatum habeamus apud Patrem Jesum Chr. justum.

[4]) ib. 147 1 p. 1913 Quis venturus est judicare te, nisi qui venit judicari propter te? Non timeas accusatorem, de quo ipse dixit Joh 12 31. Non timeas malum advocatum; ille enim tibi modo advocatus est, qui tunc judex futurus est.

Nach Dorner a. a. O. S. 176 soll nun A. mit dem, was er über die Aufhebung von Schuld und Strafe durch Christi Tod lehre, im wesentlichen nicht über eine fides historica hinauskommen. Aehnlich Harnack a. a. O. S. 193. Dies Urteil läßt sich nicht aufrecht erhalten. Jene Hoffnung ist doch keine bloße fides historica, sondern hat das spezifische Merkmal der fides salvifica. Sie ist die Zuversicht, daß ich das Gut der Vergebung für mich erlangen werde oder erlangt habe. Wenn nun Vergebung Erlaß der ewigen Strafe ist, so handelt es sich doch bei der Hoffnung auf sie keineswegs nur um etwas bloß Zukünftiges, sondern sie ist die Hoffnung auf die gegenwärtige Liebe Gottes, die mir das künftige Gut verbürgt und dadurch meiner Lebensstimmung ein ganz anderes Gepräge giebt. Und diese Hoffnung auf Gottes Liebe gründet sich nicht auf bloße Auktorität, sondern auf eine Thatsache, die ihren Wert als eine einzigartige Offenbarung der Liebe Gottes zu verstehen und zu empfinden giebt. Daran ändert es auch nichts, daß für A. die Thatsache des Todes Christi jenen Wert wesentlich durch die Voraussetzung bekommt, daß Christus der inkarnierte Gottessohn sei; denn der Eindruck einer unbegreiflichen Gottesliebe als des Grundes der Sendung Christi, auf den ihm alles ankommt, steht und fällt nicht mit dieser Voraussetzung, und wird, wo sie vorhanden, jedenfalls gefühlsmäßig erlebt.

Was nun die Hoffnung im zweiten Sinne als die Zuversicht auf Gottes väterliche Führung an das Ziel des ewigen Lebens anlangt, so ist Christus für A. ihr erzeugender Grund, sofern er durch seinen Opfertod und sein gegenwärtiges Eintreten beim Vater uns auch die Bürgschaft giebt, daß Gott alle unsere Gebrechen heilen wird, oder sofern er uns dadurch den Mut einflößt, hierum zu bitten [1]). Weiter ist er der Grund der Hoffnung, sofern er uns die Auferstehung und den Gewinn des ewigen Lebens gewährleistet. Schon durch seinen Opfertod. Im Anschluß an Röm 8 32 und 5 8–9 bezeichnet A. diesen, der für die impii geschehen, oft als ein Pfand dafür, daß Gott uns, die wir

---

[1]) *conf.* l. X 46 69 I 808.

jetzt pii sind, die künftigen Güter verleihen wird [1]). Sodann durch seine Auferstehung. Daß unser Haupt uns darin vorangegangen ist, giebt uns die Bürgschaft, daß wir, die Glieder, auch darauf rechnen dürfen und gewährt zugleich die Freudigkeit zur aktiven Nachfolge [2]). Es ist ein sehr unzulänglicher Ausdruck, wenn A., wo er die Zweckmäßigkeitsgründe für die Inkarnation und den Tod des Gottessohnes aufzählt, nur davon redet, daß die Auferstehung Christi uns den verheißenen Lohn des Gehorsams zeige, oder wenn er de trin. IV 3 6 VIII 892 Christi Auferstehung ein exemplum unserer künftigen nennt. Da tritt gerade die Verbürgung, die Begründung der Hoffnung, das sonst oft gesagte spem dedit, nicht heraus, kurz das Moment, durch das die Verkündigung von Christus sich als Träger der spezifischen Gnadenwirkung erweist. Bei der Hoffnung kann darüber gar kein Zweifel obwalten, daß A. Christus nicht bloß als ihr Vorbild versteht und aufweist. Denn es gilt ihm nur in sehr beschränktem Umfang, daß wir zu hoffen haben, wie er. In der Hauptsache zeigt er, daß wir auf ihn zu hoffen haben und daß er uns auch da den Mut giebt zu hoffen, wo wir zu hoffen haben wie er.

Etwas anders liegt die Sache bei der Demut. Da es sich bei ihr um die Preisgabe der Hoffahrt handelt, so fällt sie mit der Buße zusammen. Nun wiederholt A. oft die paulinische

[1]) In Ps 118 S. 6 3 IV 1515 Cum . . . et humilitas eius carnalis nativitatis atque passionis evidentia sint testimonia divinae erga nos dilectionis. . . . Per haec testimonia quae in illo videmus impleta, etiam futura erga nos, quae sempiterna promissa sunt exspectamus et speramus implenda. Röm 8 32.

[2]) S. 157 3 V 860 corpus sumus illius capitis, in quo iam perfectum est quod speramus . . . exspectamus securi; quoniam qui resurrexit caput nostrum est, servat spem nostram. Et quia priusquam resurgeret, flagellatum est caput nostrum, firmavit patientiam nostram. . . . Intuentes ergo eum . . . non timeamus ne abjiciamur flagellati, sed potius confidamus quia recipiemur justificati. In Ps 125 4 IV 1659. Quia prior resurrexit, spem nobis dedit. . . . Iam redempti in via non timeamus insidiantes hostes nostros. Ideo redemit nos, ut non audeat hostes insidiari nobis, si de via non recesserimus. Ipse enim Christus factus est via . . . Ambula in Christo et canta gaudens . . . quia ille te praecessit, qui jussit ut sequaris.

Formel, daß das Gesetz, indem es die Sünde steigert, auch dazu führt, die eigene Schwäche zu erkennen und mit Bekenntnis und Bitte sich zur Barmherzigkeit Gottes zu flüchten. Aber sobald er sich vergegenwärtigt, daß der Haß gegen die Sünde nur aus der Liebe zur Gerechtigkeit erwächst, spricht er es auch aus, daß nicht das Gesetz, sondern nur der durch die Gnade heilende Geist diese Wirkung haben kann [1]). Denkt A. dabei nun auch an die geheime, unvermittelte und schlechthin unberechenbare Wirkung des Geistes, so redet er doch daneben von einer Wirkung der Selbsterniedrigung Gottes in Christo auf unser Bewußtsein, durch die sie die Demut hervorruft, in einer Weise, die sich von den Wirkungen deutlich abhebt, welche er der Lehre, dem Gesetz, dem Beispiel zuschreibt, und die die von ihm selbst angegebenen Merkmale der Gnadenwirkung an sich trägt. Das zeigt sich schon darin, daß er für die Wirkung, durch die die humilitas Christi von der Inkarnation bis zum Tode und die sich darin offenbarende Liebe Gottes uns zur Demut bringt, denselben Ausdruck gebraucht, den er bei Pelagius vermißt. Was das exemplum der humilitas Gottes oder Christi thut, das ist nicht nur ein suadere, sondern ein persuadere [2]). Aber auch von dem in dem Ausdruck liegenden Fingerzeig abgesehen — wenn A. von der Erweckung der Demut durch Christi oder Gottes Demut redet, so giebt er unverkennbar dem Bewußtsein Ausdruck, daß eine unwiderstehliche Macht seinen Stolz gebrochen und ihm die Demut abgewonnen hat, eine Macht, so groß, daß es unbegreiflich ist, wie sich irgend jemand nicht von ihr überwältigen läßt [3]). In der

---

[1]) *Ep.* 145 5 II 594 tantum quisque peccatum odit quantum justitiam diligit; quod non potuit lege terrente per litteram, sed spiritu sanante per gratiam.

[2]) *In Ps* 84 9 IV 1073 Ipse est qui superbire non potest cui Deus ostendit misericordiam suam (sc. Christum). Ostendendo enim illi misericordiam suam persuadet illi, quia quidquid boni habet ipse homo, non habet nisi ab illo qui omne bonum nostrum est. *de trin.* l. IV 2 VIII 889 Persuadendum erat homini quantum nos dilexerit Deus et quales dilexerit: quantum ne desperaremus, quales ne superbiremus. *Ep. ad Gal.* 24 III 2122 mediatore humili Christo humilitatem persuadente.

[3]) Ep. 118 17 defuit divinae humilitatis exemplum, quod per . . .

That hat das exemplum der göttlichen Demut Merkmale, die es von dem spezifisch unterscheiden, was man sonst exemplum nennt. Wer mir sonst ein Beispiel giebt, steht in seinem Willen und Thun mir parallel; er soll dasselbe thun wie ich und thut es und zeigt mir dadurch, daß auch ich es kann. Darum empfinde ich es als Leistung meines eigenen Willens, wenn ich sein Vorbild beherzige, mir an ihm ein Beispiel nehme. Hier dagegen ist, was Gott oder Christus thut, eine That der Liebe, die sich auf mich selbst richtet, und eine That von unbegreiflicher Größe, unbegreiflich durch den Kontrast zwischen der Größe des Subjektes und der Tiefe, in die es hinabgestiegen, unbegreiflich durch den Kontrast zwischen dem, was ich von Gott verdient und dem, was ich von ihm erfahre. Und die Demütigung vor Gott im Eingeständnis der Sünde und Schwäche, auf die es vor allem ankommt, ist keine Nachbildung dessen, was Gott oder Christus mir vorgethan. Sondern es handelt sich um eine Reflexbewegung gegen diese überwältigende und beschämende Herablassung der Liebe Gottes gegen mich, eine Reflexbewegung, die von dem Bewußtsein begleitet ist, durch jene Gottesthat hervorgerufen zu sein[1]). Diese Merkmale, die A. hervorhebt, sind solche, denen gegenüber die Kategorie des exemplum versagt und die der Gnadenwirkung allein passend ist. Von den Zweckmäßigkeitswirkungen der Inkarnation, die A. aufzählt, gehören hierher außer der der Heilung unseres Stolzes, daß durch jene dem Menschen gezeigt wird, wie weit er sich von Gott entfernt, wenn er solchen Mittler brauchte, und daß die Annahme

Jesum Chr. illustratum est; cui uni exemplo in cuiusvis animoarrogantis omnis superbia cedit et frangit et emoritur. *de agone chr.* 12 haec medicina hominum tanta est, quanta non potest cogitari. Nam quae superbia sanari potest, si humilitate Filii Dei non sanatur?

[1]) *de s. virg.* 35 VI 416 volens ostendere quantus propter nos quantillus effectus est, *confiteor*, inquit etc. Matth 11 25—29. S. 142 6 V 781 Iam humilis Deus et adhuc superbus homo? *In Ps* 18 15 IV 163 Iam tandem erubescat homo esse superbus, propter quem factus est humilis Deus. *conf.* l. VIII 20 I 747 ubi erat illa aedificans charitas a fundamento humilitatis quod est Christus. S. 142 5 V 781 dicit: humilis esto . . . ut videas qua sit via, quae sit via, quo sit via, audi quomodo amatus es non amandus.

eines Menschen durch den Gottessohn ohne vorhergehende Verdienste desselben die Größe der Gnade Gottes illustriert.

Nicht Anders als mit der Erweckung der Demut steht es mit der Liebe zu Gott. Diese Liebe ist ihm freilich mit der Demut immer schon gegeben als ihre Kehrseite, sofern der Mensch nicht anders von sich abgezogen werden kann als indem er zu Gott hingezogen wird[1]). Aber er führt es auch ausdrücklich aus, wie die Liebe Gottes durch den Selbsterweis, den sie in der Hingabe des Sohnes Gottes in Fleisch und Tod gegeben hat, mit der Hoffnung und der Demut auch die Gegenliebe als ihre natürliche Reflexwirkung hervorruft. Die Nachahmung der Liebe Gottes in der Liebe gegen den Nächsten ist erst das Abgeleitete. Vor allem handelt es sich um die Erweckung der Liebe Gottes. Und da zeigt er durch steigernde Vergleichung mit der gewinnenden Kraft, die bewiesene Liebe auch sonst hat, wie groß die Kraft der Liebe Gottes sein muß, von der in diesem Fall alle Initiative ausgeht, und statt deren sich der Mensch in seinem Abstand von Gott, in seiner Schuld, vielmehr der Strafe von Gott zu versehen gehabt hätte[2]). So schließt er denn auch die Anweisung, den rudes die Heilsgeschichte unter dem Gesichtspunkt der göttlichen Liebesoffen-

[1]) *conf.* l. VII 18 I 745 subdendos deprimeret a se ipsis et ad se trajiceret, sanans tumorem et nutriens amorem. S. 142 8 V 783 si charitas non inflatur et ideo non aemulatur, charitatem inserit, qui dicit Matth 11 29.

[2]) *de rud. cat.* 4 7 8 VI 314 315. Nulla est major ad amorem invitatio quam praevenire amando . . . si et animus qui torpebat, cum se amari senserit, excitatur, et qui iam fervebat, cum se redamari didicerit magis accenditur; manifestum est nullam esse majorem causam qua vel inchoetur vel augeatur amor quam cum amari se cognoscit qui nondum amat . . . Iam vero si etiam se amari posse a superiore desperabat inferior, ineffabiliter commovebitur in amorem, si ultro ille fuerit dignatus ostendere quantum diligat eum qui nequaquam sibi tantum bonum promittere auderet. Quid autem superius Deo judicante et quid desperatius homine peccante. . . . Si ergo maxime propterea Christus advenit, ut cognosceret homo quantum eum diligat Deus, et ideo cognosceret, ut in eius dilectionem a quo prior dilectus est, inardesceret . . . ib. 22 39 p. 339 Quis non redamare affectet justissimum et misericordissimum Deum, qui prior sic amavit injustissimos et superbissimos homines . . .

barung vorzutragen, mit der Aufforderung, dabei den Zweck im Auge zu haben, den er hier als durch dies Mittel erreichbar betrachtet, ut ille cui loqueris audiendo credat, credendo speret, sperando amet, *de rud cat.* 4 8 VI 316. Wenn A. diesen Zusammenhang zwischen Gottes Liebeserweis und unserer dadurch erweckten Gegenliebe schildert, so verrät sich darin ein ganz anderes Bewußtsein, eine ganz andere Empfindung, als es bei seinem Gegner Julian der Fall ist, wenn auch dieser auf Grund von Röm 5 8 8 32 17 den Erweis, den sich die Liebe Gottes im Tode Christi gegeben, als Motiv der Gegenliebe verwertet. Dieser meint, daß der Wille, dem die Forderung Gottes gilt, ihn wieder zu lieben, durch die Verheißung angeregt werde. Darum hat A. Recht, wenn er die so motivierte Liebe als eine Leistung unseres freien Willens, nicht als eine Gabe Gottes kennzeichnet [1]. Was er meint, wenn er jenen Zusammenhang schildert, ist das Erlebnis einer überwältigenden Wirkung. Das erleidet auch keine Einschränkung dadurch, daß er oft genug auf Grund des Selbsterweises der Liebe Gottes in Christus zu Liebe und Demut mahnt, also an den Willen appelliert. Es ist auch sonst seine Meinung, daß die Gabe der Gerechtigkeit nur dem sie ernstlich Erstrebenden zu Teil wird [2]. Und indem er sagt inde — nämlich an Christi humilitas — accendamus charitatem S. 190 4 V 1009 oder redamare non pigeat *de cat rud.* 4 7 VI 3 14, zeigt er, daß er die göttliche Liebesthat nicht als bloße Forderung, sondern als Antrieb und Kraft versteht. Uebrigens thut seine Anerkennung einer solchen Vermittlung der göttlichen Gnadenwirkung dem anderen Gedanken

[1]) *op. imp.* l. I 94 95 X 1111 1112. *Jul.*: Reposcens Deus ab imagine sua amoris vicem, palam fecit quam totum in nos inaestimabili egisset affectu, ut vel sero redamaremus eum, qui commendans charitatem suam nobis Filio suo non pepercit etc., pollicens quia si voluissemus deinceps voluntati eius obedire, unigeniti sui praestaret nos esse cohaeredes *Aug.*: si scientia legis aut elogiorum Dei charitatem operatur in nobis, ut non per donum Dei, sed per nostrae voluntatis arbitrium diligamus, quod esse diligendum docente Deo cognoscimus.

[2]) S. 169 13 V 923 totum ex Deo: non tamen quasi dormientes, non quasi ut non conemur, non quasi ut non velimus. Sine voluntate tua non erit in te justitia Dei . . . Qui fecit te sine te, non te justificat sine te.

keinen Eintrag, an dem sein vitalstes religiöses Interesse hängt, daß dem Gebet um stärkere Liebe, um die largitas spiritus, eine Inspiration derselben folgt, die sich jedem Bewußtsein um ihre Vermittlung entzieht. Wohl aber kann man alle diese Ausführungen annullieren durch die aus der Prädestinationslehre fließende Formel von der geheimen inneren, unvermittelten Wirksamkeit des Geistes, die zu der Erkenntnis erst die Willensbewegung hinzufügen soll. Aber sie haben die Bedeutung einer Verheißung auf die Ueberwindung der in dieser Formel ausgedrückten Anschauung, die den nach der Erfahrung der Gnadenkraft Gottes Verlangenden irreleitet, weil sie ihm die Quelle dieser Kraft verbirgt, die in den von Christus auf unser Bewußtsein ausgehenden Eindrücken sprudelt.

Mit dem Gedanken, daß der Liebeserweis Gottes in Christi Erniedrigung bis zum Tode Demut, Hoffnung, Liebe wirkt, ist A. der Vorgänger nicht nur für Abälard und den Lombarden, sondern auch für Bernhard und Franziskus, und nicht nur für sie, sondern auch für Luther, bei dem statt der Demut und Liebe, die bei jenen im Vordergrunde stehen, nun die Hoffnung oder Zuversicht wieder und noch viel mehr wie bei A. in die Tonstelle rückt, und für dessen Anleitung zur christlichen Frömmigkeit der Satz durchschlagend ist: „Sieh, also mußt du Christum in dich bilden und sehen, wie in ihm Gott seine Barmherzigkeit dir fürhält und anbietet, ohne alle deinen vorkummende Verdienst; und aus solchen Bild seiner Gnaden schöpfen den Glauben und Zuversicht der Vergebung aller deiner Sünd". Erl. A. Deutsche W. 16 140. Daß aber der Tod Christi für A. den Liebeserweis Gottes nur bedeutet, insofern Christus der von Gott gegebene Mittler ist, welcher stellvertretend den von der Gerechtigkeit geforderten Strafersatz leistet, das ist früher nachgewiesen. So wird Harnacks Urteil, daß A.s passionierte Gottesliebe mit dem Eindruck des Todes Christi und mit dem „Werke" Christi in der Theorie nicht deutlich verbunden sei a. a. O. S. 9, einzuschränken sein.

Die hauptsächlichsten Punkte, an denen die vorstehende Untersuchung zu abweichenden Ergebnissen kommt, sind folgende: A. besitzt eine durchgeführte Anschauung vom „Werke“ Christi, die in sich zusammenstimmt, mit seiner Heilslehre organisch verbunden ist und mit der er der Vorgänger Anselms ist, wenn auch Abälard gleichfalls seine Anknüpfung bei ihm findet, allerdings durch Zurückstellung der in der Linie Anselms liegenden Gedanken. Für A. hat nämlich die Sündenvergebung neben oder vor der Inspiration der Liebe eine wesentliche Stelle. Sie besagt ihm mehr als die Verheißung der Erledigung vom ewigen Tode oder aus der Schuldhaft des Teufels; sie besagt ihm die Herstellung eines Verhältnisses zu Gott, das, ob auch unter weiteren Bedingungen, dem Begnadigten es verbürgt, daß Gott ihn durch stets erneute innere Gnadenzuflüsse von seinen Gebrechen heilen und hierdurch sowie durch die väterliche Führung seines äußeren Lebens ihn ans Ziel des ewigen Lebens bringen wird. Der Glaube an oder die Hoffnung auf die Vergebung und ihre Folgen ist die Bedingung für die Umkehr, für das Gebet um den hl. Geist und das energische christliche Streben. Die Vergebung ist aber für A. an den freiwilligen Tod des gerechten Christus geknüpft, sofern dieser ein vom Haupt für die Glieder Gott dargebrachtes Opfer, d. h. ein der Gerechtigkeit Gottes hinlänglich genügender Strafersatz für das durch die Sünde ihm Geraubte ist. Die Theorie von der Ueberwindung des Teufels durch Recht, statt durch Macht, die daneben hergeht, ist nur eine Doublette des gleichen Gedankens, daß Gottes Barmherzigkeit sich nur erweisen kann, wenn zugleich der Gerechtigkeit Genüge geschieht. Zwischen dieser Theorie und dem anderen Gedanken A.s, daß die Liebe Gottes nicht erst durch Christi Tod erweckt ist, sondern schon vorher die Sünder umfaßt und sich in der Sendung Christi erweist, besteht kein Widerspruch, weil A. die in Christus geliebten Menschen, sofern sie Sünder sind, doch als Gegenstände des Hasses Gottes ansieht und die Bethätigung der Barmherzigkeit oder Liebe durch die Ansprüche der Gerechtigkeit beschränkt denkt, und weil in der Sendung Christi seine Liebe sich gerade dadurch erweist, daß sie die Persönlichkeit beschafft, die der Gerechtigkeit jene

Genugthuung bringen kann und nach Gottes Willen soll. — Die reale Gerechtmachung ferner ist für A. nicht unabhängig von Christus, weil sie nur denen zu Teil wird, deren Haupt er ist, weil die Sendung des Geistes, sei es durch seine Fürbitte bedingt ist, sei es durch ihn als den auf Grund seines Todes Erhöhten erfolgt, weil die subjektiven Funktionen des Christenlebens, Buße oder Demut, Gottesliebe und vor allem die wichtige Hoffnung gar nicht vorkommen als von dem Bewußtsein begleitet, aus der Anschauung der Erniedrigung Christi bis zum Tode für uns entsprungen zu sein und zu entspringen. — Was bei A. über die Erlöserbedeutung Christi sich findet, sind ferner nicht nur „Elemente religiöser Anschauung", sondern eine doch wesentlich einheitliche Anschauung, da die Liebe Gottes sich in Christus nach A. nur offenbart, sofern er durch sein Todesleiden, mag es als Opfer oder als Kampf mit dem Teufel aufgefaßt werden, der Gerechtigkeit Genüge thut, und da die Vergottung mit der auf Grund der Vergebung gewährten Gerechtigkeit zusammenfällt. Ob freilich die Elemente dieser Anschauung sämtlich genuin christlich sind, daran kann man zweifeln, wenn man sich vergegenwärtigt, daß die Gerechtigkeit Gottes ihm den geraden Gegensatz zu seiner Liebe bedeutet, nämlich die Regel eines strikten Rechtsverhältnisses, und daß die Deutung des Todes Christi als des Grundes der Vergebung nach der Analogie der Anschauung von der meritorischen und satisfaktorischen Kraft der Buße erfolgt.

Arthur Bonus' Schriften.

Von

Lic. theol. **Rudolf Günther**,
Dekan in Langenburg.

In der vordersten Reihe unter den religiösen Schriftstellern der Gegenwart steht Arthur Bonus, der geistvolle Pfarrer von Groß-Muckrow in der Niederlausitz.

Allerdings wird ihm diese Stellung weniger in den Kreisen der privilegierten Christlichkeit zuerkannt. Das läßt sich auch nicht anders erwarten. Dort muß schon die Originalität des Schriftstellers, der weder auf einen kirchlich approbierten Ton gestimmt noch mit den liturgischen Formeln des Pietismus behaftet ist, bedenklich machen. Noch mehr muß der Sturm und Drang seines Wesens, der ihn öfter über das Ziel hinaus schießen läßt, leicht zu einem Ueberspringen von Mittelgliedern führt und kräftige Einseitigkeiten hervortreibt, wie die Kühnheit der Problemstellung, die alles in Frage zu stellen scheint, und die Neigung des Verfassers zu kecken Paradoxien und fröhlichen Herausforderungen solchen anstößig sein, welche nur in gewohnten Geleisen zu gehen vermögen. Bemerkenswerter jedenfalls ist, daß Bonus lauten Widerspruch und intime Gegnerschaft auch auf seiten derer gefunden hat, die sich bewußtermaßen um die Schaffung neuer Ausdrucksformen für den christlichen Glauben bemühen. An dieser ablehnenden Haltung ist die konservative Stimmung beteiligt, welche zahlreiche Theologen dieser Richtung beherrscht. Man hat sich daran gewöhnt, eine Kirchensprache zu reden, welche mehr

von dem Standpunkt der Gemeindepädagogie als von dem vitalen Interesse der religiösen Verkündigung, der Wahrhaftigkeit, Ursprünglichkeit und Eindeutigkeit aus entworfen ist. Die Inhaber eines derartigen mühsam erworbenen Besitzes werden es wohl immer als Störung empfinden, wenn jemand in religiösen Dingen es mit einer durch keine Vorsicht und Rücksicht verschränkten Redeweise versucht. Liegt aber vielleicht der Gegensatz zwischen Bonus und seinen kirchlichen Gegnern doch tiefer, nicht bloß in seiner schriftstellerischen Ungebundenheit und in den Formen des religiösen Verständnisses, sondern in der verschiedenen religiösen Grundstimmung, aus der heraus beide Teile die religiösen Erlebnisse deuten?

In dieser Vermutung kann die Thatsache bestärken, daß in denjenigen außerkirchlichen Kreisen, für welche es noch eine religiöse Frage giebt, in denen aber nur die Kritiker des offiziellen Christentums Beachtung finden, Bonus' Stimme gehört wird. Seinem litterarischen Charakter nach gehört er zu den Modernen; hat auch die ästhetisch gerichtete Religiosität, der man etwa dort begegnet, ihn tiefer beeinflußt? Oder ist in dieser starken und reichen Subjektivität wenigstens eine Mischung von Elementen und Strebungen anzutreffen, deren Vereinigung in einer lebendigen Persönlichkeit wohl möglich ist, die aber in ihrer Verbindung auf andere ebenso anziehend wie abstoßend wirken können?

Eine Analyse der religiösen Selbstdarstellung des Schriftstellers wird darauf Antwort geben. Wie sie auch lauten mag, daß man es in Bonus mit einer bedeutenden Schriftstellerindividualität zu thun hat, wird kein Urteilsfähiger bestreiten, und auch die freundlichen und feindlichen Erörterungen, die er hervorgerufen hat, sprechen dafür.

Vor uns liegen seine asketischen Schriften: Zwischen den Zeilen Dies und das für besinnliche Leute (des ersten Bandes zweite Auflage 1895, zweiter Band 1899), Deutscher Glaube, Träumereien aus der Einsamkeit (1897), Der Gottsucher, Hymnen und Gesichte (1898). Sie sind sämtlich im Verlage von Eugen Salzer in Heilbronn erschienen und schon ihre Vignetten deuten auf den eigenartigen Inhalt hin. So rasch sie im ganzen einander

gefolgt sind, so ist man doch versucht, in gewissem Sinn einen Spiegel der Entwicklung des Schriftstellers in ihnen zu erkennen. Zwei Bände seiner Betrachtungen wenden sich schon vermöge des Titels an Leser, die zwischen den Zeilen zu lesen verstehen; an andere als an besinnliche Leute hat er auch bei den beiden übrigen nicht gedacht. Sein Erstlingsbuch bekundet bereits die Geistesrichtung, in welcher seine asketische Schriftstellerei sich bewegt, doch verrät es in einzelnen Abschnitten noch die theologische Art, die der Verfasser späterhin abgestreift hat. Einen neuen Ideenkreis, der wohl am meisten befremdet hat, erschließt der „Deutsche Glaube", in welchem der Verfasser mit poetischer Begeisterung, zum Teil auch mit wunderlicher Phantastik seinen Lieblingsgedanken von der Germanisierung des Christentums verficht, zugleich aber von dem Ringen seiner Seele um das Heil seines Volkes und von dem sittlichen Ernst deutschprotestantischer Christentumsauffassung Zeugnis ablegt. Die Hymnen und Gesichte gewähren einen Einblick in das Suchen und Verzweifeln, Finden und Arbeiten, in Leiden und Jubel einer durch Tiefen und Höhen des Lebens hindurchgegangenen Seele. In den beiden letztgenannten Schriften zeigt Bonus sich am meisten an den Einfluß der Modernen hingegeben; Romantisches, Symbolistisches drängt sich vor, das Streben nach dem Charakteristischen führt zur Maßlosigkeit. Gerne bemerkt man, daß der besinnliche Verfasser in seiner letzten Schrift den Faden der früheren Betrachtungen wieder aufnimmt. Es ist sein reifstes Werk, die Gedanken, nicht gewaltsam und vorzeitig an die Oberfläche getrieben, haben sich geklärt, kein Ueberschwang der Gefühle und der Worte, die männlich verhaltene Stimmung flutet nicht mehr mit Schaum und Gischt über die Ufer. Das Theologische tritt zurück, um so individualistischer aber wird das Gepräge.

Manche setzen Bonus in Vergleich mit Sören Kierkegaard und haben sie damit recht, so ist auch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß man in seinen aufeinanderfolgenden Schriften nicht unwillkürliche Dokumente seines inneren Werdens, sondern Stufen einer planmäßigen litterarischen Selbstoffenbarung zu erblicken hat. Sollte Bonus wirklich diesen gefährlichen und auf die Dauer

ungangbaren Weg betreten haben, so könnte man nur wünschen, daß er ihn verlasse und in den Bahnen bleibe, in denen er am meisten er selbst ist. Unwahrscheinlich genug erscheint diese Annahme; so wenig man die zeitliche Entstehung seiner Schriften mechanisch festlegen kann, so sehr erwecken sie doch den Eindruck, daß sie jedesmal der Inspiration einer vorherrschenden Stimmung und Leidenschaft entsprungen oder unter der Wucht eines bestimmten Gedankenkreises ans Licht getreten sind.

Der Grundgedanke, der sich durch Bonus' Schriften hindurchzieht, der bald seine zündende Beredtsamkeit entflammt, bald ihn die Schalen seines Zornes oder seiner Ironie über die Verderber und Totengräber der Religion ausschütten läßt, bald in ergreifenden Sehnsuchtslauten hervorbricht, ist der Kampf um ursprüngliche Frömmigkeit. Gleich das erste Stück seines ersten Buches, „Die Schöpfung der Seele" betitelt, ist programmatisch. „Das ist der Ernst unseres Lebens, daß es die Schöpfung der Seele bedeutet". (Zwischen den Zeilen I 3.) In der Welt der physischen und psychischen Notwendigkeit bleibt das Ich gebunden, es wird nur entbunden, wenn das Ich kraft der ihm eingeborenen Sehnsucht die Ewigkeit in sich entdeckt und vermöge einer That der sittlichen Freiheit sich jenseits der Grenzen der es bedrängenden Endlichkeit emporschwingt. Ueber die Welt des leblosen Stoffes und die Welt der Kulturarbeit steigt eine andere empor und erst von der letzten dieser drängenden Welten gilt:

> „Und ich erkannte meine Welt und die war ewig für mich! Denn sie war ewig in mir. O wie stark, wie selig stark war mir die neugeborene Welt. Sie war mir wie ewige Kraft, persönliche Ichkraft, ewiges Licht und ewige Wärme. Und Kraft und Licht und Wärme flutete in mir und durch mich und durch viele ewige Geister, mir eng und liebend verbunden. Starke Geister über den Stürmen unter einem ewigen Vater . . . Und immer noch sah ich den Himmel, diese nun meine Ewigkeit auf die Erde eindringen . . ." (Der Gottsucher, S. 29.)

Ja wenn der Verfasser das Geheimnis der aus dem lebendigen Urquell der Ewigkeit hervorbrechenden Religion aussprechen will, scheut er selbst nicht vor dem Paradoxon zurück, daß die Seele Gott schafft, um der intellektualistischen Mißdeutung der Gottes-

erkenntnis das schöpferische Erlebnis des Frommen entgegenzusetzen. (Ebenda S. 16.)

Das ist nicht die geschichtslose Religion der Mystik. Vielmehr

„die Menschheit war einst eine Wüste, arm an allem, was unser Leben reich macht. Da löste sich von den Bergen, von denen die Hilfe kommt, der Strom der Liebe Gottes, und die Menschen nannten ihn Christus, und er überschwemmte weithin das Land und ergoß sich in viele Herzen und wo ein Mensch seine Lebensarbeit in den flutendurchdrängten Boden senkte, da brachte er vielfache, reiche Frucht". (Zwischen den Zeilen I 91.)

Christus ist der Lehrer eines einzigen Satzes, so rationalistisch kann Bonus reden, aber sein Lehren ist Schaffen. (Ebenda I 9.) Und die „Geschichte lehrt, daß sie nichts lehrt. Sie lehrt nämlich nicht, sie schafft", das ist Wirken aus Gott, dem geschichtlichen Gott, daß man wirkt

„nach etwas, das in uns bohrt und schafft, als etwas, das Neues will, persönlich Unwiederholbares, persönlich Neues". (Ebenda II 111, 113.)

Die Christenheit muß immer wieder ihren Glauben, ihr Leben, die Offenbarungen in der Geschichte, auf die sie sich stützt, und das Verhältnis von all dem zu allem anderen Leben und Wissen prüfen. Sie muß den

„Niederschlag heiliger Meinungen an allen Gründen und Wänden des starken Lebens aus Gott auflösen, damit sie immer wieder von neuem, immer wieder stark, ursprünglich, urwüchsig mit diesem Leben selbst, mit dieser glühenden Wirklichkeit selbst sich berühre". (Ebenda II 33.)

Ethik und Dogmatik sind wegzuwerfen, wenn sie unbescheiden werden.

„Sie sind die beiden Pädagogen zum Glauben und zur Freiheit. Will aber der Pädagoge seine Schulweisheit zum Richter über das Leben machen, so thut ihn hinaus". (Ebenda S. 145.)

Sonst erhält man die Religion der Pedanten und Philister, es giebt aber „keine gefährlichere Sünde als die Normalität" (ebenda S. 144). Aber die Selbstzersetzung der empirischen Formen des Christentums hat nicht etwa den Zweck, daß aus diesem Prozeß „der moderne Gott, der Versöhnungsgott von Wissen und Glauben" herausdestilliert werde. Dieser moderne Gott ist vielmehr ein ganz anderer als der schaffende Gott, seine beiden Arme — Natur-

und Sittengesetz — haben sich verselbständigt, seinem Herzen ist nur der Mund geblieben zum Reden (Der Gottsucher, S. 42 f.). Glauben ist Leben

„und zwar ein ganz einfältiges, einfaches, aber desto mächtigeres Leben aus Kraft heraus". (Zwischen den Zeilen II 35.)

„Das wahre Leben wie ein Gesang! Wie das Kunstwerk des Genius, das in sich selbst ruht und kein Schweiß und keine Thräne hängt an ihm, frei steht es da wie ein freiquillender Gesang. Wer ihn singen könnte . . . Und wenn ich die frage, die den Gesang des Lebens sangen, war er nun ein Schlachtgesang oder ein Liebeslied — immer nimmt ihre Rede einen düsteren Klang an und Jahre — Jahre ihres Lebens! — waren Hölle und Verkehr und Kampf mit dem uralten König des Dunkels . . . Die aber, deren Leben mehr oder minder ein Gesang aus dem Dunkel, ein Ton de profundis war, haben alle in ihm das Letzte und Höchste und die Ewigkeit erlebt, die volle oder Ansätze zu ihr; so sagen sie alle — und den Lohn für alles, was hinter ihnen lag". (Ebenda S. 164 f.)

Das weitere Urteil hängt davon ab, ob diese ursprüngliche Frömmigkeit, für welche Bonus streitet, sich wesentlich ästhetisch oder sittlich bestimmt zeigt. Wie diese Frage zu entscheiden ist, darüber kann kein ernster Zweifel bestehen.

Allerdings ist Bonus' religiöses Ideal nicht ohne ästhetische Einflüsse entstanden. Hat man nur seinen „Deutschen Glauben" vor sich, so ist man geneigt, diese Einflüsse sogar erheblich einzuschätzen. Seine begeisterte Vorliebe für die nordische Mythologie und die darin sich spiegelnde germanische Urkraft ist nicht ohne Zusammenhang mit seiner religiösen Grundstimmung. Diese ist nicht etwa auf Herstellung der inneren Harmonie, auf Ausbildung der harmonischen Persönlichkeit gerichtet, wie sie das Ziel desjenigen Humanismus ist, in welchem die sittliche Idee des Christentums mit der Antike sich verbunden hat. Bonus' Religion ist vielmehr Wille zur Macht, Herrschaft über die Welt, niederzwingende Gewalt, göttliches Heldentum, Streit und Sieg in den Schlachten Gottes. Aber es hat bei ihm doch mehr als die stille, tiefe, die stürmende, drängende Kraft das Wort, die sich trotzig der Welt entgegenstemmt. Und in dieser Verehrung für die des Gesetzes und der Regel spottende, auf Sturmesfittichen daherfahrende Kraft liegt ebenso ein ästhetischer Zug des modernen

Geistes, wie die Sympathie für die allerdings verklärten Glaubensgestalten der germanischen Vorzeit ohne weiteres verständlich wird. Aesthetischen Maßstäben begegnet man bei Bonus auch in seiner Beurteilung einer bedeutsamen Art evangelischer Frömmigkeit, nämlich der pietistischen. Er sieht fast ausschließlich ihre Schattenseiten, ja sie ist in gewissem Sinne der Feind, der unter den Christenleuten bekämpft werden muß.

„In eurer Seligkeit läßt sichs für einen ehrlichen Deutschen nicht leben. Ist keine frische Luft drein! Heiße Afrikatemperatur aus Karthago brütet darinnen! . . . da ist jedes dritte Wort „Demut". Wie ich eure augenverdreherische, heuchlerische „Demut" hasse". (Deutscher Glaube, S. 210 f.)

So läßt sich der entthronte Gott der alten Deutschen gegen seinen Vertrauten vernehmen.

Und dieses Urteil wird noch verschärft.

„Siehst du, das ist mein Groll: die Seligkeit der Helden ist vorüber. Nur einmal noch hat sie stark und freudig von der Wartburg hernieder geweht und gebraust. Aber dann ist das zu lange Unglück gekommen, das dreißigjährige; ein entnervtes Geschlecht und eine weinerliche Enkelgeburt: Zarte Lämmlein und holde Jesulein, süße Thränen, liebe Seelen, Zier und Begier, Lust und Brust, Herz und Schmerz: es ist, als ob mein Deutschland eine große Kinderstube geworden wäre, wo alles auf zuckersüße Artigkeit herauskommt. Geht mir, geht mir, ihr neologischen Christen! Ausländer, Maden im fremden Völkerschimmel!

Wo gebt ihr noch Kraft zum Leben und zum Kampf? Ihr, die ihr euch verkrochen habt in die weiche, schlechte Luft, die von den Betten der halb betäubten und ganz erschreckten Sterbenden herrscht. Deren gebrochene Kraft ist die einzige geworden, mit der ihr noch fertig werdet, ihr Völkerverweser! Leer sind eure Stühle von Männern; Weiber und Kinder sind eure Zuhörer, Weiber und Kinder, die ihr Thränentuch aus der Tasche ziehen können, wenn eure Rede gar so schön und rührselig wird. Aber keiner hört euch, zu keinem mehr sprecht ihr, dem ihr die Fäuste ballt und die Zähne zusammenpreßt." (Ebenda S. 216 f.)

Wie weit der Verfasser in diesen mit starker persönlicher Beteiligung vorgetragenen Ausführungen zum Dolmetscher der religiösen Sehnsucht des mannhaften deutschen Volksgeistes wird, davon muß noch die Rede sein. Unleugbar aber kommen hier ästhetische Maßstäbe zur Anwendung. Die Geschmacklosigkeiten, an welchen der Pietismus so reich ist, beleidigen jeden ästhetischen Sinn und sein stark entwickeltes religiöses Gefühlsleben mag ein

an keusche Zurückhaltung und strenge Selbstzucht gewöhntes Empfinden leicht fremdartig berühren; aber das alles kommt doch nicht auf gegen die Thatsache, daß auch der Pietismus zumal in seiner volkstümlichen, schwäbischen und herrnhutischen Gestalt ein Heldentum erzeugt hat, das trotz der verschiedenen Art der Auswirkung hinter dem vom Verfasser ersehnten Ideal religiöser Kraft an innerem Werte nicht zurücksteht. Hier scheint bei dem Verfasser das Vermögen der Anempfindung zu fehlen und eine Schranke seines Individualismus zu Tage zu treten.

Diese ästhetischen Nebenmotive klingen dann auch in der positiven Beschreibung der christlichen Frömmigkeit noch an; sie werden vielleicht von denen herausgehört, welche gegen die Art des Verfassers Einspruch erheben. Aber es sind doch nur Nebenmotive; die sittliche Grundrichtung des Schriftstellers kann kein aufmerksamer Leser verkennen. Es ist wirklich ein „Evangelium der Kraft", das er verkündet, und auf das Selbstvertrauen, zu dem er aufruft, gewinnt erst der ein Recht, von dem Gott ein Teil geworden ist. „Ein rechtes Gottvertrauen ist erst recht Selbstvertrauen" (Zwischen den Zeilen I 58 ff., 92.) Auf die Frage: Was ist Frommsein? antwortet man ihm: Frommsein ist Liebe. Aber

> „was ist Liebe? Was man heute Liebe nennt, ist mir zu wohlfeil. Und ich möchte lieber mit den Vorvätern und jenem alten Radbod zum Haß und zur Hölle als zu dieser Liebe der Heutigen.
>
> Johannes aber sagt von Jesus: er gab uns Macht, Gottes Kinder zu sein. Das ist etwas anderes, und von der Liebe, die Macht ist, will ich hören; ich will nach ihr suchen. Und ich will hoffen, daß Frommsein dies Suchen ist. Suchen nach Mächtigkeit und Gewalt der Seele bis dahin, wo sie Liebe ist.
>
> Wer aber die Hand an den Pflug legt und schauet zurück, der ist nicht geschickt zum Reiche Gottes". (Zwischen den Zeilen II 139 f.)

Bonus bietet Stücke von einem hohen Gewissensernst, der unerbittlich alle Scheindecken wegzieht und sich nur mit der Wahrheit zufrieden giebt. Selbstbeobachtung und Menschenbeobachtung haben ihm eine genaue Kenntnis des Menschenherzens verschafft, so thut er keinen Schlag ins Wasser, sondern faßt den Leser im Innersten an und wird zum eindringlichen, selbst aufdringlichen

Prediger der Gerechtigkeit. Ja in diesem unwiderstehlichen Drang seiner Seele, hinter das wahrhaft Wirkliche zu kommen, nicht es begrifflich abzuleiten, sondern es in ehrfürchtiger und freudiger Beugung zu erfahren, in der Fähigkeit, von der höchsten Sache selbst zu reden, nicht von ihrem Zubehör und nicht in einer vereinbarten, sondern in einer aus dem Innern quellenden Sprache, wie in der aufrüttelnden Wirkung, welche bald von dem unbestechlichen Richterernst oder der herben Ironie eines unbequemen Mahners bald von dem frommen Lobgesang einer erlösten Seele ausgeht, liegt des Verfassers eigentliche Stärke.

Das Wort „Sünde" gebraucht er mit Vorbedacht; er wählt ein so kunstreiches Bild wie das „Negativ" oder er knüpft an einen so trivialen Ausdruck an, wie der Ausdruck „Imponieren" ist, um dem Leser die niederschmetternde Wucht und doch überwindliche Macht des Bösen im Bewußtsein zu erhalten. Und wenn er die Sündenvergebung als die Grundlage des neuen Lebens darstellt, so will er sie im Sinne von Luthers Christentum nicht als bloße Verneinung eines zu beseitigenden Zustands, sondern als die Begründung eines neuen Lebensverhältnisses verstanden wissen, in welchem der Fromme immer mehr in die Gemeinschaft und Aehnlichkeit mit Gott hineinwächst. Der Erlöser aber, der sie bringt, ist nicht „der Liebe Seelenfreund, zu dem man ihn so oft macht, oder der holdselig lächelnde Mann der Hoffmannschen Bilder", sondern er trägt, wie Gott selbst, „den harten fremden Ewigkeitszug in seinem Antlitz" und bleibt trotzdem, wie sein himmlischer Vater, die Liebe, „wenn auch nicht die weiche Liebe, die die Kinder so nennen". (Zwischen den Zeilen I 58, 29, 31.) Religion ist Persönlichkeitskraft, die das ihrem Wesen Widersprechende ausstößt, das Widerstrebende aber bezwingt.

> „Durch Christus atmete der lebendige Gott auf Erden, zog an, was reif zu persönlichem inneren Leben war, in das Reich, in das Walten seiner Persönlichkeit hinein. Das sind Christen: Menschen, in denen die Kraft der Persönlichkeit wirksam ist, durch die der lebendige Vatergott atmet: anziehend und zurückstoßend wirkt". (Ebenda S. 63.)

Der Glaube ruft die Mitkämpfer Gottes zu einem Thatenfrühling, der die Verheißung des Sieges in seinem Schoße trägt; sie

entzünden an der Seite ihres Meisters das heilige Gegenfeuer, an dem in dem Steppenbrand der Welt die verheerende Gewalt des daherwogenden Flammenmeeres sich bricht. Birgt also Bonus' Religion immerhin dynamisch-ästhetische Elemente in sich, der sittliche Persönlichkeitscharakter derselben tritt doch durchschlagend und verpflichtend hervor.

Der Individualismus dieser Frömmigkeit ist schon aus dem Bisherigen so deutlich zu erkennen, daß es hierüber kaum mehr weiterer Worte bedarf. Die Träumereien aus der Einsamkeit und die Hymnen und Gesichte erweisen sich schon durch ihre schriftstellerische Form als Erzeugnisse subjektivster Art; aber auch die letzte Schrift nimmt an dieser Beschaffenheit auf ihre Weise teil. Nicht mehr in demselben Maße, wie die ihr gleichartige frühere, deutet sie die schöpferische Persönlichkeit Jesu aus oder leitet sie an, zwischen den Zeilen der Bibel und der Blätter unseres eigenen Lebens zu lesen. Sie enthält so intime Selbstbekenntnisse des Verfassers, daß dessen Hervortreten Bedenken erwecken kann. Liest man Kapitel, wie die Reise ins Negativ oder vom Froschkönig, so hegt man fast den Wunsch, der Verfasser möchte schon gestorben sein, denn als Vermächtnis eines Vollendeten besäßen sie einen Wert, den die Berichte und Vorsätze eines Werdenden nicht ebenso beanspruchen können. Man darf wohl annehmen, daß auch der Verfasser sich diese Frage vorgelegt hat. Wenn er sich doch zur Veröffentlichung solcher innerster Vorgänge entschloß, so wird es in der Erwägung geschehen sein, daß die der christlichen Erlösungsreligion Entfremdeten für die Geheimnisse derselben am ehesten sympathisches Verständnis auf Grund von Selbstzeugnissen zu fassen vermögen, die, wenn sie wahr sind, nur mit dem eigenen Herzblut geschrieben sein können.

Bei unserem individualistischen Autor findet sich jedoch auch ein bemerkenswerter Einschlag sozialistischer und namentlich nationalistischer Gedanken. Das Interesse eines so innerlichen Betrachters der Dinge haftet naturgemäß weder an politischen noch an kirchlichen Institutionen. Aber eine so unbedingte Wertung der Persönlichkeit muß darauf führen, das Recht auf diese auch für diejenigen zu fordern, welchen dasselbe durch die Ent-

wicklung der wirtschaftlichen Verhältnisse wenn nicht vorenthalten so doch empfindlich verkürzt wird.

In lebendigere Spannung noch wird der Geist des Autors durch das Verlangen versetzt, die deutsche Volksseele in ihrer ganzen Tiefe mit dem Evangelium der Reformation vermählt zu sehen. Der Ausführung dieses Gedankens ist eine eigene Schrift gewidmet[1]). Der „Deutsche Glaube" knüpft ebenso an bekannte Bestrebungen an, wie er eine unzweideutige Absage an die Kreise derer enthält, welche im vermeintlichen Interesse des reinen Deutschtums den unmöglichen und unwahren Versuch machen, das Geistes- und Gemütsleben des deutschen Volkes auf die unentwickelten Anfänge desselben zurückzuschrauben. Für die Aufgabe, die er sich in jenem Buche gesetzt hat, bringt Bonus eine besondere geistige Disposition mit, die der oft bizarren und gequälten Ausführung doch einen gewissen Reiz verleiht. Ihm rauscht die Sturmnacht auf nordischer Haide uralte Lieder ins Ohr, seinem Auge wird das gespenstisch wallende Nebelmeer über dem Moorgrund zum Gesicht. Aus den Märchen und Sagen der germanischen Vorwelt haben die Wurzeln seiner Seele von den Kindheitstagen her Kraft und Nahrung gesogen. Der Heliand mit seinem Heerbann Christi hat es ihm angethan. Wo ist heute deutsches Christentum, deutscher Glaube, wo der deutsche Gott? Der Christengott ist ein Kirchengott geworden, er ist gefangen in den Mauern seiner Kirchen; dem Heidengott aber opfert das Volk in den wachsten Stunden seines Lebens. Sein Zehngebot braucht man nicht erst zu lernen, das Volk thut darnach von Natur. Und doch verkörpert sich ihm in seinen alten Göttern, in den Geistern, die ruhelos durch die Luft jagen, ein ungebrochenes, ungebändigtes Stück seiner eigenen Seele, trotzige Urkraft, wilde Freiheitslust, stolze Mannentreue, die nur dem Stärksten unterthan sein will, aber wenn sie ihn gefunden hat, auch starker und großer Hingebung fähig ist. Das Christentum der Gegenwart, welches auf weiche weibliche Seelen

[1]) Von Bonus' Artikeln in Christl. Welt 1899: „Zur Germanisierung des Christentums" sehe ich hier ab; was der Verfasser will, das ist bereits aus seinem „Deutschen Glauben" zu erkennen und ich finde daher keinen Anlaß, von der Beschränkung auf seine Schriften abzugehen.

abgestimmt oder an dem Bilde der Krankheit und des Arztes orientiert ist, ist nicht die Religion eines Geschlechtes, das in unermüdlicher Thatkraft und rastlosem Fortschritt die sichtbare Welt sich unterwirft und in der freiheitlichen Entwicklung des Einzelnen wie des Ganzen sein Ziel hat.

So ist die Losung des Verfassers: nicht Modernisierung sondern Germanisierung des Christentums, Vermählung des deutschen Volkstums mit dem Geiste der reformatorischen Frömmigkeit, welche ihre Kräfte längst nicht nach allen Seiten ausgewirkt hat und vielfach durch eine neuartige, schwächliche, religiöse Stimmung verdrängt worden ist. Wie man auch über die urgermanischen Neigungen und die aus ihnen erzeugten Phantasiegebilde des Verfassers denken mag, darin hat er unzweifelhaft Recht, daß der Pietismus heute so wenig wie je die protestantische Frömmigkeit bedeutet, und daß nur eine in Freiheit sich vollziehende Wiedergeburt des heldentümlichen Geistes der Reformation im Bunde mit der Weltoffenheit des deutschen Idealismus der religiösen Bewegung Genüge thun kann, die außerhalb der Kirchen im Steigen begriffen und in den Kirchen wie wider die Kirchen wirksam ist. Als ein Laienaufstand gegen die Bevormundung durch die Theologie und das Staatskirchentum ist das Erwachen des Pietismus stets mit Freuden zu begrüßen, er ist auch der Verwalter des altchristlichen Erbes mystischer Frömmigkeit; aber — darauf einzugehen hat der Verfasser keinen Anlaß gehabt — durch die vorschnelle Verbindung mit dem Konfessionalismus und durch die politischen Allüren, welche in einem eminent politischen Zeitalter auch die Stillen im Lande angenommen haben, hat der Pietismus des 19. Jahrhunderts sich um einen Teil seiner besten Kraft und Wirkung gebracht. Die methodistischen Antriebe ferner, welche die moderne Heiligungsbewegung in sich aufgenommen hat, zeigen hinlänglich, daß diese Frömmigkeitsart nicht dem deutschen Heimatboden entsprungen ist und niemals im stande sein wird, die Volksseele, soweit sie religiöser Beeinflussung überhaupt noch zugänglich ist, zu durchdringen.

Wie des Verfassers „Deutscher Glaube" unseren Blick auf das Volksganze lenkt, dessen Wiedereroberung oder Neugewinnung das

Ziel aller religiösen Arbeit bilden muß, so führt er seinen Gedanken in dem beschränkten Rahmen der Bauernreligion des Näheren aus. Er hat da mit packender Realistik Bilder gezeichnet, die einen erquickenden Erdgeruch ausströmen. Der Paganismus, der hinter den kirchlichen Formen der Frömmigkeit sich verbirgt, die sittlichen Zusammenhänge, deren Fäden auf dem engen Raume des Dorfes noch am leichtesten übersehbar sind, der Fluch der Sünde, der sich von einem Geschlecht zum anderen vererbt und dessen Bann doch eine königliche Seele im Bauernkittel zu brechen vermag, dies alles ist so lebenswahr geschildert, daß man für die Abenteuerlichkeiten des Verfassers entschädigt wird, die man nun einmal in den Kauf nehmen muß.

Diese letzten Bemerkungen führen uns noch zu einer zusammenfassenden Charakteristik seiner schriftstellerischen Art hinüber. Daß man in ihm einer kraftvollen Schriftstellerindividualität gegenübersteht, ist außer Frage. In formeller Hinsicht ist der Vergleich mit Sören Kierkegaard vielleicht noch am meisten angebracht. Zwar hat Bonus kein im strengen Sinn zusammenhängendes Buch geschaffen, doch sind seine Schriften alle durch ein mehr oder weniger loses Band zusammengehalten. Eine einheitliche Grundanschauung und Grundstimmung leuchtet überall hindurch. Aber was die Formen der schriftstellerischen Einkleidung angeht, es sei Ansprache, Schriftauslegung, Skizze und namentlich der meisterlich gehandhabte Dialog, so mag hier ein Vergleich mit Kierkegaard berechtigt sein. Mit ihm hat er die Vorliebe für das Paradoxe gemein, in überraschender Weise wird auch das Alltägliche zum Problem. Wie Kierkegaard ist er bei aller Plastik der geistigen Anschauung und des sprachlichen Ausdrucks vorzugsweise asketischer Schriftsteller, nicht eigentlicher Dichter. Beide streiten für individuelle und originale Frömmigkeit gegenüber dem Gewohnheitschristentum der Durchschnittsmenge. Aber trotz dieser formellen Verwandtschaft bestehen doch inhaltlich zwischen beiden große Verschiedenheiten. Bei Kierkegaard tritt immer wieder der Schmerz einer Seele hervor, die durch das ihr aufgenötigte Joch ihres Zeugenberufes innerlich wund gerieben ist. Wenn bei Bonus von diesem Jeremiaszug nichts zu bemerken

ist, so ist die Ursache davon nicht nur in der noch jugendlichen Manneskraft seines Wesens, sondern in der verschiedenen geistigen Richtung beider zu suchen. Von dem abweichenden theologischen Hintergrund und den enkratitischen Besonderheiten Kierkegaards braucht hier nicht die Rede zu sein; wohl aber bilden der Pessimismus Kierkegaards und sein fast schwärmerischer Kultus des Leidens auf der einen, Bonus' hochgespannte Aktivität und optimistischer Gottesglaube auf der anderen Seite ausschließende Gegensätze.

Der Widerspruch, den Bonus erfahren hat, ist in der Hauptsache auf Rechnung seiner schriftstellerischen Form zu setzen. Daß er ein vorwiegend kritischer Geist ist, stärker im Angriff als in der allseitigen Entwicklung seiner Gedanken, bezeichnet seine Eigenart, ist aber kein Tadel; mehr als Anregung und Winke zu eigenem Fragen und Prüfen wird man von einer aphoristischen Behandlung der Probleme nicht erwarten. Aber Bonus pflegt wohl absichtlich Eigentümlichkeiten, die den Leser nicht bloß auf den ersten Anblick hin irritieren. Er kann dieselbe Wahrheit auch ganz wohl unmißverständlich aussprechen, aber er scheint etwas Aergernis bei seinen Lesern für zuträglich zu halten. Dadurch verdirbt er es mit den Bedächtigen und Vernünftigen. In der That freut er sich mehr als billig an seiner großen Kunst, so geschieht es, daß die Form sich gegenüber dem Inhalt vordrängt und der Wirkung des Gedankens Eintrag thut.

Wer sich der Devotion vor der Moderne noch nicht ergeben hat, wird gegen Bonus' litterarische Form gerade da manches auf dem Herzen haben, wo diese sich am meisten in den Fußstapfen der Modernen bewegt. Aber schon seine letzte Schrift zeigt, daß er sich von fremden Einflüssen frei zu machen versteht. So wird man um des sonstigen Gehaltes willen über gelegentliches Vergreifen im Ton, selbst wenn es schrille Dissonanzen hervorruft, hinweggehen können. Dagegen dürfen Geschmacksverirrungen, wie sie im „Deutschen Glauben" begegnen, nicht ungerügt bleiben. In unserem religiösen Sprachschatz sind die Engel und namentlich der Teufel auch heute noch unentbehrlich; ist Luther ohne ein persönliches Verhältnis zum Teufel überhaupt nicht zu

denken, so hat auch Carlyle von der Teufelsvorstellung einen häufigen und energischen Gebrauch gemacht. Gespräche in der Hölle aber, die in der Polemik des 16. Jahrhunderts so erfolgreich gehandhabt worden sind, stoßen jetzt auf eine sehr veränderte Stimmung, so daß der Autor hier die strengste Selbstkritik anwenden muß, wenn er es doch damit wagen will. Die Reden, die Bonus dem „Oberteufel" in den Mund legt, sind aber fast sämtlich matt und viel zu lang geraten, da können auch gelegentliche Derbheiten und das Aufgebot von höllischem Schwefeldunst dem Mangel an innerer Ueberzeugungskraft nicht abhelfen. Die Schilderung des Gespenstischen ist mannigfach gelungen, doch verfällt auch sie ins Künstliche. Mag man, was dabei herauskommt, immerhin Gesichte nennen, in Wahrheit sind es Allegorien; diese Gesichte sind nicht erschaut, sie sind erdacht.

Manchem wird auch das überquellende Selbstbewußtsein des Verfassers, wie es namentlich in dem zuletzt erwähnten Buche sich störend geltend macht, zum Anstoß gereichen. Man muß aber dabei in Anschlag bringen, daß dieses Buch aus der Feder eines einsamen Denkers auf dem Dorfe geflossen ist, der die Strömungen des geistigen Lebens nur aus der Ferne vorbeirauschen hört und dem die unmittelbare persönliche Reibung mit Ebenbürtigen versagt ist.

Sieht man von den ausgesprochenen Bedenken ab, so ist es freilich immer noch eine Frage des Geschmacks, ob man an einem Erbauungsbuch, auch einem Erbauungsbuch edelster Art, Gefallen findet oder nicht. Das darf jedoch behauptet werden, daß Bonus in Abschnitten, wie „Von der Mutter des verlorenen Sohnes" oder „Frau Sorge, die graue Frau Sorge" (Zwischen den Zeilen II 8 ff., 62 ff.) Stücke von einem Stimmungsgehalt und einer Vollendung hervorgebracht hat, welche nicht mehr übertroffen werden können. Da ist schlichter, tiefer Herzenston, vornehme Einfalt, fromme Kraft und keine anmaßliche Kunst tritt dazwischen.

Zum Schluß wird noch ein Wort über die maßgebenden Einflüsse erfordert, welche auf Bonus' schriftstellerische Entwicklung eingewirkt haben. Es sind da recht verschiedene Namen

zu nennen: Kant und Ritschl, Carlyle und Lagarde, Nietzsche und die Reindeutschen. Aber es handelt sich hier nicht um äußerlich meßbare Einwirkungen dieser disparaten Größen, sondern um innerliche Aneignung des Wesensverwandten durch den Autor selbst. Anders entsteht kein so ausgeprägter Charakterkopf, wie es Bonus ist. Namentlich ist an eine schulmäßige Abhängigkeit von Ritschl nicht zu denken. Am meisten tritt eine solche noch zu Tage in seiner anonymen Schrift „Von Stöcker zu Naumann“ (1896), einer schwer zu rubrizierenden Sammlung geistreicher Einfälle, deren geringer Erfolg den Verfasser ohne Zweifel belehrt hat, daß ein so innerlich veranlagter Schriftsteller besser thut, seine Hand von politischen und kirchenpolitischen Händeln zu lassen. Auch die kritische Stellung zum Pietismus und das Verlangen nach mannhafter, der reformatorischen wahlverwandter Frömmigkeit ist nicht erst eine Frucht theologischen Studiums. Bonus' ganzem Auftreten als asketischer Schriftsteller liegt die Voraussetzung zu Grunde, daß Religion und Theologie verschiedene Dinge sind.

Gehört Bonus immerhin zu den Einsamen und Sonderlingen, so hat doch seine eigenartige Stellung ihr gutes Recht. Der kirchliche Protestantismus ist heutzutage, wenigstens in Deutschland, mit solchem Schwergewicht seiner Lehrtraditionen und Rechtsordnungen belastet, es wird von ihm viel unter den Eingebungen der Furcht regiert und Theologie gemacht, es macht sich in ihm antievangelische Gesetzlichkeit und ein Haschen nach Augenblickserfolgen so breit, daß ein so ehrlicher Rufer im Streit, ein so tapferer Kämpfer für ursprüngliche, mannhafte, deutsche Frömmigkeit nur willkommen sein kann. Suchenden bietet er sich als Führer an; aber auch solche, die gefunden haben, werden ihm danken. Schaden nimmt keiner an ihm, der eines guten Willens ist. Und wenn manches von dem schnell verbraust ist, was aus der Seele dieses Stürmers und Drängers emporschäumte, es ist doch der Geist, der in ihm braust, und der redet auch in fremden Zungen.

Sittliches Gesetz oder sittliches Gut?

Von

Lic. C. Stuckert,

Neunkirch, Kt. Schaffhausen.

Kant hat uns, wie lange keiner vor ihm und nach ihm, die Majestät des Sittengesetzes gepredigt. „Pflicht! du erhabener großer Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassest, sondern bloß ein Gesetz aufstellst, welches von selbst im Gemüte Eingang findet, und doch sich selbst wider Willen Verehrung erwirbt, vor dem alle Neigungen verstummen." Das moralische Gesetz bedarf keiner rechtfertigenden Gründe. Seine objektive Geltung kann durch keine Ableitung, durch keine Anstrengung der spekulativen Vernunft erwiesen werden. Aus keinem vorangehenden Grund beugt sich die Vernunft dem kategorischen Imperativ. Nichts Einschmeichelndes macht ihm Bahn, sondern unmittelbar durch die Kraft, die ihm innewohnt, wirft es den Menschen nieder, daß er es als das unbedingt Seinsollende anerkennt. Es setzt nichts anderes voraus als die Vernunft selbst. Es ist das einzige Faktum der reinen Vernunft, die sich dadurch als ursprünglich gesetzgebend ankündigt.

Nach einem materiellen Inhalt dieses Gesetzes darf nicht gefragt werden. Das moralische Gesetz ist nichts anderes als ein Imperativ, der kategorisch gebietet, weil das Gesetz unbedingt ist. Das Bedeutungsvolle daran ist die Form einer allgemeinen Gesetzgebung, das absolut Seinsollende. Kein anderer Bestimmungsgrund des Willens dient dem Willen zum Gesetze als jene all-

gemeine gesetzgebende Form. Kant glaubt also, der menschlichen Vernunft sei das Sittengesetz a priori gegeben; es sei ein angeborenes Vernunftdatum, welches so notwendig sich einstellt, wie die Erkenntnisformen Raum und Zeit. Er sagt, es sei ein Faktum der reinen Vernunft, dessen wir uns a priori bewußt sind, und welches apodiktisch gewiß ist, gegeben und gesetzt. Reine Vernunft ist für sich allein praktisch und giebt dem Menschen ein allgemeines Gesetz, welches wir das Sittengesetz nennen.

Heute glauben wir nicht mehr an die Apriorität des Sittengesetzes in diesem Sinn. Die Erkenntnisformen Raum und Zeit sind jedenfalls apriorisch, d. h. unabhängig von der inneren Freiheit und unserer Stellung in der Geschichte. Aber ein Sittengesetz, als ein der Geschichte und der Freiheit entnommenes Datum glauben wir nicht mehr. Wir sind mißtrauisch, wenn von angeborenen Ideen geredet wird. Sind im Menschen auch die Voraussetzungen gegeben, welche ihn befähigen das Sittliche zu empfinden, so sind doch jedenfalls keine fertigen sittlichen Anlagen oder Ansätze vorhanden. In Erkennen und Wollen hat alles Menschliche der Möglichkeit nach seinen Grund. Das Uebrige, das sich daraus entwickelt, ist Produkt der Geschichte.

Manche halten zwar die Apriorität des Sittengesetzes trotzdem fest. Sie wollen mit dem a priori nicht wie Kant sagen, daß das Sittengesetz ebenso gut zum Menschen gehört, wie seine anthropologisch festzustellende geistige Organisation; a priori soll nicht heißen angeboren, es soll nur heißen, daß, wenn das Sittengesetz gedacht wird, es immer schon als die vorausgehende Bedingung alles dessen gedacht werden soll, woraus man es etwa abstrahieren könnte; daß es unabhängig ist von der empirischen Verfassung des Selbst. Unter seiner Apriorität verstehen sie, daß der Mensch von der Majestät des Sittengesetzes innerlich ergriffen wird, so daß die Anerkennung desselben und die Unterwerfung unter dasselbe zu einem unveräußerlichen und notwendigen Datum des persönlichen Lebens wird. Ein solches a priori, das ist richtig, verträgt sich sehr wohl mit der Geschichte. Es muß doch einmal der wertgebenden Vernunft ein persönliches Urteil zugemutet werden. Aber dieses Urteil liegt auf dem Gebiet der persönlichen

Freiheit. Dieser persönliche Faktor aber ist immer schon Produkt der Geschichte. Bei dieser Ansicht fällt der Schwerpunkt also doch immer wieder in die Geschichte, und gerade das, was Kant mit seinem a priori meinte, daß das Sittengesetz ein Faktum der reinen Vernunft sei, welches wie die Erkenntnisformen ursprünglich gegeben und gesetzt sei, muß aufgegeben werden. Dann wird es aber auch besser sein, auf den Ausdruck „apriorisch" zu verzichten.

Ist nun aber das Sittengesetz nicht, wie Kant es meinte, etwas Apriorisches, sondern Produkt der Geschichte, so fragt sich, wie seine Majestät trotzdem bestehen kann; ob es genügt hervorzuheben, daß es nach wie vor das absolut Seinsollende sei, oder ob nicht doch sein Inhalt und sein Zweck ihm letztlich seine Majestät verleihen und erhalten. Mit anderen Worten, wir stehen vor der Frage, ob das sittliche Gesetz oder ein sittliches Gut das Letzte und Oberste in der sittlichen Welt sei, wir stehen vor der Frage: Sittliches Gesetz oder sittliches Gut?

I.

Machen wir uns zunächst klar, daß das Sittliche ein in der Geschichte Gewordenes, in der Erziehung dem Einzelnen Nahegebrachtes ist. Es ist keineswegs so, daß bei jedem Menschen darauf könnte gerechnet werden, er trüge als natürliche Ausrüstung das Bewußtsein um ein absolut geltendes Sittengesetz in sich. Alles Sittliche wird in der Erziehung dem Menschen nahegebracht, und das sittliche Leben der Menschheit entwickelt sich aus schwachen Anfängen im Verlauf der Menschheitsgeschichte.

Das Werden der Sittlichkeit und ganzer Sittengesetzgebungen verläuft in seinen Anfängen nicht getrennt vom Werden der Sitte. Die Sitte aber bildet sich im geselligen Verkehr. Kein Gemeinwesen, und wäre es eine Horde oder ein Stamm von Wilden, kann existieren, ohne daß gewisse Ordnungen respektiert werden. Jeder Einzelne erfährt, daß er in der Erlangung und dem Besitz zahlreicher Güter von der Gemeinschaft abhängig ist. Er lernt dadurch einen gewissen Zustand dieser Gemeinschaft für ein Gut achten, denjenigen nämlich, welcher ihm den Besitz jener Güter

verbürgt. Jeder wünscht z. B., daß sein Leben, sein Eigentum, seine Ehre in der Gemeinschaft, in der er lebt, unverletzt bleibe. Allerdings scheint es nicht eben so natürlich, daß er auch jedem Anderen dieselbe Unverletzlichkeit seiner Güter wünscht und gewährt. Aber gegen solche, welche die Rechte der Nebenmenschen verletzen, wird sich doch immer eine Mehrzahl der Stammesgenossen wenden, welche den Fortbestand ihrer gemeinsamen Güter gegen die Willkür einzelner verteidigen. So setzen sich gewisse Regeln durch, auf deren Geltung allgemein gehalten wird. Diese Regeln haben sittlichen Gehalt und der Zweck ihrer Aufrechterhaltung ist die Erhaltung des Volksbestandes und der nur im Zusammenleben erreichbaren Güter.

Die Menschen werden durch ihren natürlichen Glückseligkeitstrieb, auf ihre gemeinsamen Zwecke hingewiesen. Mit diesem verbindet sich, ihm untergeordnet, der Geselligkeitstrieb, weil der Einzelne sein Glück nur insofern verbürgt weiß, als er mit seinen persönlichen Zwecken zugleich die ebenfalls aufs Wohlsein zielenden Zwecke anderer irgendwie verwirklicht. Dabei wird die Richtung auf die Gemeinsamkeit der Zwecke noch verstärkt durch die natürliche Blutsverwandtschaft und die gegenseitige Ergänzung der Geschlechter. Schon die Eltern- und Kindesliebe bringt eine weitgehende Gemeinsamkeit in der Wertschätzung von Gütern mit sich. Diese Liebesmächte pflanzen und überliefern mit innerer Notwendigkeit ein gutes Stück Sitte und feststehende Lebensregeln[1]).

Freilich liegt auch ein erschwerender Umstand in dem Wechsel der Generationen. Das Kind vermag anfangs noch nichts zu fühlen von dem Wert einer Reihe von Gütern, auf deren Pflege das Wohl der Gemeinschaft und sogar der Familie beruht. Dennoch ist die Uebertragung von Lebensregeln und Gewohnheiten, welche für die Gemeinschaft wertvoll sind, auf die kommende Generation möglich. Denn die Macht über das Wohl und Wehe des Kindes ist die Grundsäule der elterlichen Autorität, und sie macht die Gewöhnung an die in der Familie geltenden Werte

[1]) Vgl. Ziegler, „Zum Entscheidungskampf um den christlichen Glauben" S. 167—186.

möglich. Straflosigkeit und Belohnungen wenigstens vermag das Kind als Güter zu schätzen, um derentwillen die Befolgung einer Pflicht, die von ihm verlangt wird, geleistet wird. Der Wille des Vaters tritt dem Kind in Geboten gegenüber, die es in ihrem Wert vielleicht nicht versteht, die seinen Willen aber dennoch beeinflussen als Gebote dessen, der belohnen und bestrafen kann. So entwickelt sich eine Gewohnheit, diesen Geboten zu gehorchen, und auf Grund dessen kann das Kind die Erfahrung von dem Wert der geforderten Handlungsweise für die Familie und für es selbst machen. Es lernt die Familiensitte selbst wertschätzen. Dabei werden jene Belohnungen und Bestrafungen mit der Zeit überflüssig in dem Maß, als die Familiensitte seine eigene Gewohnheit geworden ist, von der es sich in seiner Handlungsweise leiten läßt. Eine so zur Gewohnheit gewordene Handlungsweise, welche dem naturgemäßen Willen der Mehrzahl zur Gemeinschaft entspricht, nennen wir gute Sitte und messen daran das Gute und das Böse. So finden wir also von Anfang an in der Geschichte ein Ineinander von Sitte und sittlichem Gut. Die Sitte schützt den Bestand und Genuß der Gemeinschaft.

Aus dem nun, was als gute Sitte gilt, bildet sich in jeder Menschengruppe ein einheitliches Musterbild eines der Sitte entsprechenden Mannes, ein Ideal. Dieses Ideal und das Bewußtsein von dessen Geltung begleitet ihn selbst dann, wenn es zeitenweise seiner Neigung widerspricht. Das Gefühl des Sollens bereitet ihm Unlust, wenn es seiner Neigung entgegensteht, Lust, wenn er sich in Einklang mit der Sitte weiß. Die Sitte ist als seine eigene Gewohnheit und als Wille der Mehrzahl etwas die einzelnen persönlichen Erlebnisse Ueberdauerndes, von ihnen Unabhängiges. Daher werden alle Handlungen begleitet von einem Gefühl der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit der guten Sitte, d. h. von gutem oder bösem Gewissen.

II.

Soweit ist das Werden der Sitte und das Bewußtsein von der Uebereinstimmung mit dem Ideal eine Naturnotwendigkeit für den in der Gemeinschaft sich entwickelnden Menschen. Soweit

läßt sich aus dem Naturtrieb zur Gemeinschaft das Werden der Sitte erklären. Aber damit haben wir noch keine Sittlichkeit und kein sittliches Gesetz, welches wir erst da anzuerkennen pflegen, wo das Handeln in Form der freien Selbstbestimmung verläuft und die Geltung der Sitte durch persönlichen Willensentschluß als das Seinsollende anerkannt wird.

Anlässe zu solcher Selbstentscheidung bietet schon die Familie. Wenn die Eltern die Kinder an die Sitte des Hauses und des Volkes gewöhnen wollen, so können sie sie doch unmöglich immer überwachen und durch Drohung und Strafe die der Sitte entsprechende Handlungsweise durchsetzen. Die Eltern sind genötigt, die Sitte als ihren unbedingten, ein für allemal feststehenden Willen geltend zu machen und zu verlangen, daß die Kinder sich demselben auch fügen, wenn er ihrer Neigung widerspricht, lediglich um der Gemeinschaft willen, in der die Sitte gilt. So werden die Kinder zur freien sittlichen Selbstentscheidung, d. h. zur Sittlichkeit im engeren Sinn angeleitet, indem sie kraft freier Selbstbestimmung die in der Sitte liegende Wertschätzung zum unbedingten Gesetz für ihren Willen zu machen lernen, der Gemeinschaft zu lieb, die sie jedenfalls wollen. Und wenn andererseits die Eltern die Gebote der Sitte nicht zum unbedingten Gesetz für ihren eigenen Willen machen, so wird den Kindern die Zumutung des unbedingten Gehorsams unverständlich und die Erziehung mißlingt. So werden also auch die Eltern veranlaßt, die Sitte durch ihre freie Entscheidung als das unbedingt Wertvolle unter allen Umständen festzuhalten.

Andere Anlässe, aus welchen freie Selbstbestimmung entspringen kann, sind die Fälle, wo die Sitte Preisgabe des sinnlichen Wohlseins verlangt, wo es sich handelt um Aufopferung der Mutter für ihr Kind, des Kriegers für sein Volk u. s. w. Da ist die Versuchung zum widersittlichen Handeln groß. Werden aber die entgegenstehenden natürlichen Antriebe überwunden durch den Gedanken: Es ist meine Pflicht, so ist damit die Sitte als das unbedingt Seinsollende festgestellt worden.

Das ist nun nicht so gemeint, daß überall, wo wirkliche Sittlichkeit soll anerkannt werden können, in jedem einzelnen Fall

ein ausdrücklicher Entschluß, die Sitte durch freie Entschließung als das Allgemeingiltige anzuerkennen, nötig sei. Es kommt im Verlauf zu einer Gewohnheit und Geübtheit in sittlichen Entschlüssen, zu Grundsätzen, die einmal angeeignet, fast unwillkürlich befolgt werden. Aber wir müssen diese Gewohnheit als sittlicher Charakter dem Begriffe nach doch scheiden von aller unter der Form der Naturbestimmtheit verlaufenden bloßen Gewöhnung an die Sitte. Es ist die freie Selbstentscheidung die Form, in welcher das Sittengesetz als ein Unbedingtes dem Menschen zum Bewußtsein kommt.

Thatsächlich wird sich ja in demselben Stamm, ja in derselben Familie, Sitte, Sittigkeit und Sittlichkeit vielfach mischen. Während die einen noch auf dem Boden der natürlich gewachsenen Sitte stehen, haben andere, weiter vorgeschrittene Glieder, durch freie Selbstbestimmung schon ein Gefühl von der unbedingten Verpflichtung der Sitte, und während einer in der einen Beziehung noch von der natürlichen Gewohnheit sich leiten läßt, wird er in einer anderen den tiefen Sinn des Sollens schon erfaßt haben. Und während bei manchen Völkern das spezifisch Sittliche noch gar nicht herausgetreten ist aus dem Herkommen und den Gewohnheiten der Gesamtheit, während manche es überhaupt noch nicht zu dem Begriff eines allgemeingiltigen sittlichen Gesetzes gebracht haben, so wenig als sie sich ihrer freien Selbstbestimmung bewußt geworden sind, sind andere tief von der Majestät des unbedingt Seinsollenden durchdrungen und beugen sich vor einem nicht nur der Form, sondern auch dem Inhalt nach erhabenen Sittengesetz.

So sind thatsächlich die verschiedenen Gruppen in Bezug auf ihre sittliche Entwicklung von Erziehung und Geschichte abhängig. In ihnen bilden sich Selbstbestimmung, Gewissen und die Fähigkeit ein sittliches Ideal anzuerkennen. Vor allem sind es sittlich lebendige Personen, welche dem Einzelnen das Sittliche nahebringen. In solchen Personen sieht der Zögling sittliche Ideale, sittliche Güter verkörpert, und so gewinnen die sittlichen Regeln, die sie ihm einprägen, Gewalt über sein Gemüt. Und die sittliche Entwicklung der Völker ist ebenso dem Einfluß sittlicher Heroen

und Religionsstifter unterworfen. Große Fortschritte sind hier meistens an das Auftreten solcher Heroen geknüpft, die zugleich auch die Gemeinschaften, auf welche jene sittlichen Gebote abzielen, erweitern und vertiefen.

Gegen diese Ansicht, welche in dem Werden der Sittlichkeit den Nachdruck auf die Geschichte legt, und das Gefühl des Sollens an dem Gut der Gemeinschaft sich entwickeln läßt, erhebt sich nun folgender Einwand: Die Sittlichkeit beginnt überhaupt erst mit der Anerkennung des absolut Seinsollenden. Dieser Anerkennung des Sittengesetzes folgt erst die sittliche Erfahrung. Wenn wir nicht, bevor von Sittlichkeit die Rede ist, die Geltung des sittlichen Gesetzes voraussetzen als im Wesen des Menschen begründet, wie ist es dann möglich, daß in der Geschichte sich die Fähigkeit das höchste Ziel anzuerkennen, daß Selbstbestimmung und Gewissen sich bilden. Bleibt dann nicht gerade das Sollen, die unbedingte Forderung unerklärlich? Daß Sitten und Gewohnheiten entstehen, habt ihr uns erklärt, wie aber bloße Geschichte das Bewußtsein von der unbedingten Geltung des Sittengesetzes hervorbringen kann, das bleibt unerklärt.

Auf diese Einwendung ist zu antworten, daß auch diejenigen, welche vom apriorischen Sittengesetz reden, das unbedingt Seinsollende nicht erklären können. Mit der Behauptung, daß das unbedingt Seinsollende eben der Vernunft einleuchte, schneiden sie diese Frage einfach ab. Das Gesetz hat nach ihnen die wunderbare Macht, auf den Menschen den Eindruck zu machen, daß er sich vor ihm als dem Unbedingten beugt. Dasselbe behaupten auch wir, wenn wir sagen, daß auf einer gewissen Stufe der Entwicklung die Sittlichkeit so weit erstarkt ist, daß der Mensch ihre Gebote als das unbedingt Notwendige fühlt. Wir glauben erklären zu können, wie die sittlichen Gebote entstanden sind, weil sie notwendig waren, um die sittlichen Güter zu schützen, und wie sie naturgemäß durch Gewohnheit und Einschärfung nach und nach von den Gütern der Gemeinschaft losgelöst, als sittliche Regeln dem Bewußtsein sich eingeprägt haben. Aber selbst wenn wir wissen, wie es in der Geschichte zu sittlicher Beurteilung kommt, so bleibt doch unerklärt, warum das Sittliche als das

absolut Seinsollende empfunden wird. Wir können nur sagen, es ist Thatsache, daß es bei manchen Völkern so empfunden wird, der kategorische Imperativ ist eine Thatsache der Erfahrung. Das gerade ist das Große, daß keine Ableitung und Erklärung an ihn heranreicht. Wir müssen annehmen, daß die geschichtliche Entwicklung sich an den Knotenpunkten zu Metamorphosen steigert. Die Dinge werden innerhalb der Entwicklung anders. Es wird ein neues psychologisches Vermögen, welches so sicher funktionieren kann, wie eine primitive Naturkraft. Dem in der christlichen Atmosphäre auferzogenen Menschen ist das Sittengesetz als natürliches Gesetz ins Herz geschrieben. Er kann es nicht mehr los werden. Früher war es nicht so, das ist richtig; aber jetzt ist es so[1]). Oder mit anderen Worten, die einzig mögliche Erklärung dafür ist die, daß eben der Geist Gottes, der in der Geschichte waltet, die Persönlichkeiten schafft, die im stande sind, seinen Willen zu erkennen und sich ihm in freier Selbstbestimmung zuzuwenden, und die Seligkeit, die darin liegt, zu empfinden.

Entweder ist die allgemeine gesetzgebende Vernunft jedes Einzelnen die oberste sittliche Autorität. Wo bleibt dann Raum für die sittliche Bedeutung der Geschichte? Wie ist es dann erklärlich, daß das sittliche Leben der Völker so verschiedene Formen angenommen hat? Oder der Nachdruck fällt auf die Geschichte und man beachtet, daß wir durch sie, besonders durch den Einfluß der großen sittlichen Heroen erzogen werden. Der Christ wird ohnehin auf den letzteren Weg gewiesen, denn er erfährt thatsächlich, daß er in der Hingabe an die Einwirkung Christi oder im Glauben an ihn, eine sittliche Kraft gewinnt, seine Fehler zu überwinden, die sein bloßer Wille nicht hat und von keiner Vernunft gewinnen kann.

III.

Wir haben im ersten Abschnitt gesehen, wie die Sitte nur im Zusammenleben der Menschen, in der Gemeinschaft entsteht. Sitte und Gemeinschaft, Sittlichkeit und Gemeinschaftsgut gehören immer zusammen. Daher finden wir in der Geschichte, daß mit

---

[1]) Vgl. Christl. Welt 1899 S. 100.

den verschiedenen Gemeinschaften, Stämmen und Völkern auch das sittliche Leben sich differenziert. Da mannigfache Kreise des Zusammenlebens in der Menschheit entstehen mußten, konnte es nicht ausbleiben, daß auch verschiedene Sitten und Sittengesetzgebungen entstanden. Nach Familien, Stämmen, Völkern, Ständen, Volksschichten und Zeitaltern unterscheiden sich die Begriffe von gut und bös. Ist damit die Sittlichkeit der Willkür des Einzelnen übergeben, daß er unter den verschiedenen Sittengesetzen das ihm passende auswählen könnte? Nein, sondern indem der Einzelne etwas für gut erklärt, macht er sich ausdrücklich zum Mitglied der Gemeinschaft, deren Zweck er als einen für alle Glieder derselben unbedingt wertvollen zum Inhalt eines unbedingten Gesetzes für seinen persönlichen Willen rechnet. Das Böse ist nichts anderes als eine bewußte teilweise Losreißung von dem Willen zur Gemeinschaft.

Solange nun der Verkehr der verschiedenen Menschengruppen spärlich ist, werden sich die mannigfachen nach Gemeinschaften verschiedenen und in dem Gut der Gemeinschaft wurzelnden Sittengesetze behaupten. Sobald aber der Verkehr und Austausch zunimmt, kann ein Zusammenprallen der verschiedenen Sitten nicht verhindert werden, und indem eine neue größere Gemeinsamkeit in den Gesichtskreis tritt, muß sich auch eine neue Wertschätzung der Güter dieser Gemeinschaft bilden, die mit der Sitte als alter Gewohnheit in Kampf gerät. Dieser Kampf muß ausgefochten werden, denn gerade die Unbedingtheit des Sittengesetzes, die hier und dort gleich empfunden wird, erzwingt die Niederlage des einen Teils. Denn ein verschiedenes oder gar widersprechendes Sittengesetz kann doch nicht unbedingt gefordert werden. So ist es einerseits der zunehmende Verkehr, der die trennenden Schranken der Familie, der Stammeseigentümlichkeit und des Volkstums in steigendem Maß durchbricht und eine größere oder allgemeine menschliche Gemeinschaft herbeiführt; und andererseits die Unbedingtheit der sittlichen Forderung, welche auf ein einheitliches Sittengesetz hindrängt, welches geeignet ist von allen ohne Unterschied anerkannt zu werden. Dabei pflegen in dem Kampf von Sittlichkeit mit Sittlichkeit diejenigen Wertschätzungen den Sieg

davon zu tragen, welche die größere Gemeinschaft zur Grundlage haben.

Die Völker des Altertums kannten keinen anderen Gemeinschaftszweck, als die Existenz des nationalen Staates. Und es ist bekannt, mit welcher Energie und Straffheit bei Lacedämoniern und Athenern und Römern, je nach der besonderen Idee, die sie sich von dem Wesen ihrer Nationalität machten, die sittliche Gesetzgebung dem Gemeinschaftszweck angepaßt war. Aber obwohl der Grieche und Römer zur Zeit des Untergangs der alten Welt alle sittliche Kraft aufbot, um sich in seiner Wertschätzung der Zwecke des nationalen Staates zu behaupten, trug die christliche Sittlichkeit doch den Sieg davon. Das Christentum hat die Schranken der Nationalität durchbrochen, und das Sittengesetz schuf sich einen umfassenden Inhalt. Indem es die Wertschätzung gemeinsamer menschlicher Zwecke, d. h. das Reich Gottes zum Inhalt des Sittengesetzes erhob, errang und erringt es noch seine Siege über alle beschränkteren Arten der Sittlichkeit.

Der Zusammenhang von sittlichem Gesetz und sittlichem Gemeinschaftsgut ist auch im Alten Testament deutlich. Zunächst finden wir in den älteren Partien des Alten Testaments Sitte und Sittlichkeit noch nicht scharf getrennt. Unerlaubte Dinge werden abgewiesen mit den Worten: Solches thut man nicht in Israel, oder, es ist eine Thorheit in Israel. Auf der Stufe des Pentateuch sind staatliche, sittliche und religiöse Gebote noch mit einander vermischt. Sie alle aber dienen offenbar dem Zweck, eine Verfassung Israels zu begründen, welche der beglückenden Herrschaft Jehovahs über Israel entspricht. Der ganze Gesetzesapparat Israels hat keinen anderen Zweck als die Verwirklichung der Theokratie. Das Alte Testament in seiner Zusammenfassung ritueller, sittlicher und staatlicher Gebote entspricht einem nationalen Heilsgut, dem Bestand des Bundesvolkes. Beständig wird auch auf dieses Gut Rücksicht genommen, um die göttlichen Gebote einzuschärfen. Die Propheten sind unermüdlich zu betonen, daß Israel nicht könne bestehen bleiben, wenn es das göttliche Gesetz unbefolgt lasse. Dieser lebendige Zusammenhang zwischen nationalem Bestand und Gesetzesgehorsam ward erst in der nachexilischen

Periode verdunkelt, als der Gedanke der Theokratie bei dem thatsächlichen Bestand der Fremdherrschaft seine Anschaulichkeit verloren hatte. Nun kam es zur starren Gesetzesherrschaft. Das Gesetz hatte die Idee verloren, die seine Seele bildete. Den Pharisäern war es einzig darum zu thun, daß das Gesetz, welches nicht darf gebrochen werden, gehalten würde. Und doch setzt sich auch da das entsprechende Gut noch durch. Denn was sie von einer strikteren und allgemeineren Befolgung des Gesetzes erwarteten, war nichts anderes, als die Wiederkehr der Theokratie, wenn auch durch göttliche Machtthat; sie erhofften davon das Hereinbrechen der messianischen Zeit. Hieß es früher, daß das Gesetz der Inbegriff derjenigen Regeln sei, unter deren Befolgung Israels Bestand allein gesichert sei, so war es jetzt der Inbegriff der Regeln, durch deren Befolgung die messianische Zeit herbeigeführt werden könne.

Auch das sittliche Grundgesetz Israels insbesondere, der Dekalog, macht seinen Zweck namhaft. Die Gemeinschaftsgüter, die mit der Befolgung der Gebote verknüpft sind, sind Sabbathsruhe, Friede in der Familie, Sicherheit, Anbetung Jehovahs. Dementsprechend hat auch Christus, als zu seiner Zeit die Erkenntnis dieser Zwecke unter dem pharisäischen Gesetzesgehorsam verloren zu gehen drohte, mit Nachdruck wieder darauf hingewiesen und die Handhabung des Gesetzes darnach eingerichtet wissen wollen: Der Mensch ist nicht um des Sabbaths willen da, sondern der Sabbath um des Menschen willen. Das wahre Heil des Menschen ist für die Handhabung des Gebotes ausschlaggebend. Das sittliche Gebot, die Eltern zu ehren oder sich mit dem Bruder zu versöhnen, geht ihm vor dem Ritualgebot, in dem Tempel Opfer darzubringen; denn der Gemeinschaftszweck liegt jenen Geboten näher, als diesem.

Im übrigen geht Jesus bei seiner Gesetzesbehandlung auf die Gesinnung des Herzens, auf das Motiv zurück. Alles soll durch Liebe zu Gott und den Menschen bestimmt sein. Das ist das christliche Sittengesetz. Diese Gesinnung entsteht aber durch das Vorbild des himmlischen Vaters und beruht auf dem Streben Anteil am Himmelreich zu gewinnen. Das sittliche Handeln ist

also direkt auf einen höchsten Zweck bezogen. In diesem Gottesreich müssen alle anderen wahren Güter mitbefaßt sein. Wer darnach trachtet, darf gewiß sein, daß er die anderen Güter, die er preisgiebt, in erhöhter Gestalt wieder darin findet. Gottes Wille soll hier auf Erden schon geschehen. Die Ehe hier schon reiner aufgefaßt werden als im mosaischen Gesetz. Das Gottesreich ragt schon in diese gegenwärtige Weltzeit hinein und schließt alle wahren Güter in sich. Es bleibt die leitende Idee der sittlichen Verkündigung Jesu. Dabei soll nichts vom Inhalt und Umfang des Gesetzes verloren gehen, alles wird auf die Stufe der Vollendung erhoben. Jesus stellt die rechten Motive und die Güter, auf die sich das sittliche Handeln bezieht, ans Licht. So wird das Gesetz zum Willen des Vaters, der einheitlich und verständlich ist.

Das christliche Sittengesetz ist also nur recht verständlich als der Inbegriff derjenigen Regeln, unter deren Befolgung die Erreichung des Reiches Gottes möglich ist. Es ist nicht eine Summe einzelner sittlicher Regeln, die als Gottes Wille von bindender Wichtigkeit sind, sondern es ist einheitliche innere Gesinnung, die sich im Streben nach dem höchsten Gut, als Trachten nach der Gerechtigkeit und Handeln in der Gerechtigkeit auswirkt. Das Gemeinschaftsgut, dem das christliche Sittengesetz entspricht, hat allen Partikularismus überwunden. Das Gesetz zielt auf einen Zweck, der allen Menschen ihr Heil verbürgt. Von diesem höchsten Gut, das an Bedeutung alles andere überragt, empfängt das Sittengesetz seinen Wert.

IV.

Vielleicht wendet man ein: Ist das sittliche Ziel das eigentlich Verpflichtende, dann hat der Mensch in allen den Fällen, wo es ihm scheint, das sittliche Handeln diene nicht zur Herstellung jenes Zieles, das Recht, die sittliche Handlungsweise zu unterlassen. Diesem Einwand können wir aber die Gegenfrage gegenüberstellen: Wird nicht auch das sittliche Gesetz seine Autorität verlieren, wenn die Frage „cui bono“ keine Antwort mehr findet? Wenn das Gut, zu dessen Erreichung das Soll dienen muß, nicht mehr auffindbar ist, wenn man nicht mehr versteht, wozu das

Gesetz eigentlich sein Soll geltend macht, wird es dann nicht seine verpflichtende Kraft verlieren? Das ist gerade der Mangel einer Sittlichkeit, die auf das Gesetz als die höchste, nicht weiter ableitbare Größe zurückgeht, daß dem Menschen jede Einsicht in ihre Begründung versagt ist. Das bloße Gesetz verweigert jede Auskunft über den Grund seiner Giltigkeit. Es wendet sich an den Willen des Menschen, aber des Menschen Frage „Warum?" wird nicht beantwortet. Es besitzt keine Kraft, das sittliche Gefühl anzuregen und den Willen für die gute Sache zu gewinnen. Das Gefühl ist für Werte empfindlich, aber gebietende Formeln empfindet es als Beschränkung. Jene freie Hingebung an das Gute und die Begeisterung für ein hohes Ziel kann nicht entstehen. Treten dagegen die sittlichen Ziele in den Vordergrund: Persönliche Freiheit, Wohlfahrt, Gottesreich, so wird der Wille von ihnen bewegt und die Freude am Guten wachgerufen [1]).

Für den Gesetzesstandpunkt erheben sich auch Schwierigkeiten bei der Kollision der Pflichten. Wenn wir die Forderungen zweier gleich unverbrüchlicher Gesetze vor uns haben und doch nur dem einen folgen können, so müssen Ausnahmen gemacht werden, die das Gewissen mit einer Schuld beladen. Sind die Ziele maßgebend, so tritt naturgemäß das umfassendere Ziel voran.

Ferner können wir auf dem Gesetzesstandpunkt bei vielen Thätigkeiten von gar keinem sittlichen Wert reden, z. B. wenn es sich um die Erhaltung des eigenen Lebens, um die Wahrung unserer Ehre handelt. Da macht man eine Pflicht der Selbsterhaltung oder eine Kategorie des Erlaubten zurecht. Gehen wir dagegen vom höchsten sittlichen Gut aus, so sind Leben, Ehre, Eigentum für uns Güter, die einen Wert haben dürfen. Nur gilt es, ihnen den rechten Ort anzuweisen. Den Mitmenschen sind aber Leben, Eigentum und Ehre auch wertvoll. Des Nächsten und mein Wille müssen sich darum im Gleichgewicht befinden.

Eine weitere Schwierigkeit, wenn wir vom Gesetz ausgehen, entsteht, wenn wir den Erfolg des Handelns in Betracht ziehen.

---

[1]) Vgl. zum folgenden: Kirn, In Studien und Kritiken 1896 Heft 3 S. 506 ff.

Das Gesetz bestimmt nur die Form, nicht den Zweck des Handelns, dann kann es mir ja gleichgiltig sein, was dabei herauskommt! Aber doch will jedermann Erfolg haben, wenn er handelt. Alles menschliche Handeln geht aus von einem als möglich gedachten Erfolg, den wir Zweck nennen. Der gedachte Zweck wird nur dadurch für uns zum Motiv, daß er für uns einen bestimmten Wert hat. Auch das idealste menschliche Handeln erfolgt unter der Anziehung eines Gutes. Ist es dann nicht unnatürlich, wenn nach Kant der Gedanke an den Erfolg des Handelns durchaus ferne bleiben muß? Ist es nicht gerade recht, wenn aus der Wertschätzung der sittlichen Güter heraus gehandelt wird?

Ferner ist unser Gefühl nie durch geistige Wertempfindungen eindeutig bestimmt. Immer sind daneben auch sinnliche Empfindungen vorhanden. Unsere Gesundheit, unser Leben zc. spielen selbst in idealen Momenten eine gewisse Rolle. Winkelried denkt an Weib und Kind, während er sich opfert. Wie leicht gewinnt die sinnliche Wertempfindung die Oberhand über den geistigen Wert, wenn das Gesetz Dinge fordert, die unserem natürlichen Menschen unangenehm sind und der Mensch nicht einsieht, welches ideale Ziel für ihn auf dem Spiele steht! Dagegen ist das sittliche Handeln garantiert, wenn wir glauben, daß alle sinnlichen Güter durch die höchsten geistigen Güter schon verbürgt sind, und daß, wenn wir ihnen nachtrachten, das Uebrige uns zufällt.

Es wird gegen eine solche Ansicht der Vorwurf des Eudämonismus erhoben. Aber so viel ist am Eudämonismus richtig, daß die Moral das konkrete Leben nur dann mit ethischem Inhalt füllen kann, wenn es eine Rangordnung von Gütern giebt, zu deren Erhaltung und Förderung das Sittengesetz die Regeln anweist. Wir halten es nicht für einen Nachteil, wenn Moral und persönliches Wohl oder Wohl der Gesamtheit Hand in Hand gehen, sondern wir glauben, daß es gerade ein Vorteil ist, wenn das Individuum erkennt, daß die Befolgung des sittlichen Gesetzes gerade auch sein recht verstandener Vorteil ist, daß eine sittliche Lebensführung die oberste Bedingung seines wahren Wohles bildet.

Und kann man dem bloßen Gesetz den Vorwurf ersparen, daß es aus dem sittlichen Leben eine unübersehbare Vielheit ein-

zelner Pflichten mache? Mechanisiert es nicht das Leben und zerteilt es in einzelne kasuistische Fälle? Haben wir dagegen gelernt zu einem obersten Ziel emporzublicken, dann giebt es keine Zersplitterung. Diesem höchsten Gut ordnen sich alle anderen Güter stufenweise unter.

Natürlich wäre es ein Mißverständnis zu meinen, das Sittengesetz werde überflüssig, wenn ein höchstes Gut als oberste und entscheidende Größe im Sittlichen erklärt werde. Ohne Sittengesetz kann keine Sittlichkeit bestehen. Das Sittengesetz bietet gerade die Regeln, die jenes höchste Gut der Menschen zu seiner Bewahrung und Förderung bedarf und nicht entbehren kann. Das Gesetz ist der irdische Wiederschein der höchsten sittlichen Ideen, und ohne Regeln und Gesetze würde jenen Ideen keine Wirklichkeit verschafft werden im Bereich des Menschlichen. Wenn die Idee in die Wirklichkeit übertragen, wenn der Wert des höchsten Gutes für die verwickelten und mannigfachen menschlichen Verhältnisse soll praktisch gemacht werden, dann bedarf es des Gesetzes.

Es wäre auch falsch zu behaupten, daß dem sittlich Handelnden jedesmal der gute Zweck, zu dessen Erreichung das Gesetz dient, vorschwebt. Das Leben ist viel zu sehr Gewohnheitssache, als daß der Mensch jedesmal dergleichen Ueberlegungen anstellen könnte, bevor er handelt. Er bedarf im Drang der Arbeit und des Handelns bestimmte Grundsätze, die sich durch Sitte, Belehrung, Abstraktion gebildet haben. Diese befolgt er instinktiv. Ohne feste Grundsätze giebt es keine sittliche Bildung. Sie sind das nächste Mittel der sittlichen Orientierung. Das Gesetz hat die Festigkeit, Planmäßigkeit und praktische Erprobung für sich. In ihm bewahren wir den Erwerb früherer Ueberlegungen auf. Oft ist allerdings auch wieder eine tiefere sittliche Reflexion, eine deutliche Vergegenwärtigung der sittlichen Aufgaben und Ziele notwendig. Auch das ist anzuerkennen, daß es immer in den Gemeinwesen und in den religiösen Gemeinschaften solche giebt, die den Zwecken ohne innere Teilnahme gegenüberstehen. Für diese ist das Sittliche nur in der Form des Gesetzes vorhanden. Vor allem braucht das Kind Leitung durch das Gebot. Auch viele Erwachsene können die höchsten sittlichen Ziele nicht erfassen.

Aber gerade eine geistige Religion, wie das Christentum, muß darnach streben, schon in der Jugenderziehung die jungen Geister zum Anschauen der maßgebenden sittlichen Ziele emporzuziehen und in der Predigt die Erwachsenen über die Stufe des Knechtsdienstes emporzuheben, ihnen den Blick für ihre göttliche Bestimmung zu eröffnen und zu zeigen, wie eng die Forderung des göttlichen Willens damit zusammenhängt. Nur so bekommen sie eine Ahnung von der Freiheit eines Christenmenschen, und werden die göttlichen Gebote nach der Weissagung des Propheten Jeremia in ihr Herz geschrieben.

V.

Jesus hat der Menschheit das allumfassende Reich des Guten und der Liebe als das höchste Gut geoffenbart, damit hat er das wahre Sittengesetz geoffenbart und vollendet. Die Beschränkungen und Unvollkommenheiten der sittlichen Gesetzgebungen stammten mit daher, daß sie verwoben und verwickelt waren mit den partikularen und nationalen Gütern, die den betreffenden Gesellschaftskreisen als die höchsten galten. Aber hinfort kann kein Gemeinschaftsgut, welches an Ausdehnung und Wärme unterhalb des von Christus geoffenbarten Gottesreiches bleibt, gegen dieses aufkommen. Alle anderen, samt den mit ihnen verbundenen Sittengesetzgebungen werden durch das christliche Sittengesetz und das christliche höchste Gut als unvollkommen hingestellt.

Bei den alten Kulturvölkern war das höchste Gut die Existenz der Nation, ein auf weltliche Macht begründetes, die anderen Völker unterdrückendes Weltreich. Allerdings schließt ein solches eine Reihe von sittlichen Kräften in sich; Heiligkeit des Eides und der Familie, Ordnung, Pietät, Tapferkeit, Gehorsam sind eingeschlossen in den Begriff des höchsten Gutes. Aber wenn es sich darum handelt, den Zweck der Gesellschaft, das Universalreich zu stärken, so ist auch List und Gewaltthätigkeit erlaubt. Der Gemeinschaftszweck ist partikular und zugleich Verneinung der Zwecke anderer. Solche Weltreiche konnten mit der ihnen eigentümlichen sittlichen Wertschätzung nur in Gegensatz zur christlichen Sittlichkeit kommen, und es mußte das Christentum mit seinem universalen Gemeinschaftszweck den Sieg über sie davontragen.

Beim Islam und Buddhismus scheint die Sache günstiger zu liegen, da sie Universalreligionen sind; ihr höchstes Gut muß prinzipiell allen gelten, das Ziel ein universales sein. Und man erwartet hier, wie im Christentum, auf ein allgemeingiltiges, alle Menschen verpflichtendes, beseligendes Ideal hingewiesen zu werden. Allein beim Islam ist der Gemeinschaftszweck nicht offenbar; er wird als willkürlicher, göttlicher Machtzweck erfaßt, den man nicht verstehen kann. So weit er offenbar ist, geschieht es in Form von göttlichen Geboten, welche sich auf bürgerliche Rechtschaffenheit und Zeremonien beschränken; daher die Vermengung von sittlichen und rituellen Gesetzen, die auf kein einheitliches Prinzip zurückführbar sind, weil es willkürliche Gottesgebote sind und ein offenbarer Weltzweck nicht vorhanden ist.

Beim Buddhismus ist das höchste Ziel allerdings vorhanden und jedem zugänglich, aber es ist Weltverneinung. Nichts in der Welt hat sittlich bleibenden Wert für den Menschen. Dadurch wird der Sittlichkeit jede Schaffensfreudigkeit genommen. Das Ziel des Sichauslebens aus der Welt muß jeder für sich allein erreichen. Etwas Gemeinschaftsbildendes liegt darin nicht.

Gewiß sind in jeder menschlichen Gemeinschaft sittliche Kräfte wirksam. Auch in den durch eine bestimmte Religion zusammengehaltenen Gesellschaftskreisen des Islam und Buddhismus sind die untergeordneten sittlichen Güter der Ehe, Familie, Eigentum, Stammeseinheit geschätzt, und blüht eine ihnen entsprechende Sittlichkeit. Aber den Ausschlag giebt die in einem Kreise herrschende Ansicht vom höchsten Gut. Und da läßt sich denn freilich zeigen, daß in den von diesen beiden Universalreligionen anerkannten höchsten Gütern ein Hindernis für die volle Entfaltung des Sittlichen liegt. Das negative Ziel der Buddhisten kann nicht gemeinschaftbildend, sondern nur isolierend wirken, es begeistert nicht für ein höchstes Ziel gemeinsamer Arbeit, sondern befördert die Weltflucht, und diese ist egoistisch. Das sittliche Prinzip des Buddhismus ist dem entsprechend Mitleid. Mitleid ist eben da, wo man nicht einen Zweck erstrebt, sondern bloß etwas Schlimmes aufheben will. Das Gemeinschaftliche ist allein die Zwecklosigkeit.

So bewährt sich im Vergleich mit anderen Gemeinschafts-

kreisen das christliche Ziel als das wahre: die Herstellung eines vollkommenen Reiches des Guten in dem weitesten Kreis, eine Gemeinschaft der Gotteskinder, in welcher Gottes Wille geschieht auf Erden wie im Himmel. Diesem Ziel entspricht das Gesetz Christi: Du sollst Gott lieben und deinen Nächsten. Das sind die Hauptregeln, unter deren Befolgung jenes Ziel gefördert und erreicht wird. In jenem Ziel sind alle Gemeinschaften, so weit sie sittlicher Art sind, eingeschlossen. Je mehr die sittliche Erkenntnis wächst, umsomehr muß es den Menschen als das wahrhaft höchste Gut zum Bewußtsein kommen, also im allerhöchsten Sinn als etwas, ohne das sie auf die Dauer nicht sein können. Demjenigen, in dessen Gesichtskreis dieses Gut getreten ist, kann aber auch die Unterwerfung unter die Regeln, ohne welche jenes Gut nicht sein kann, zugemutet werden. Die Anerkennung des ihm zugehörigen Sittengesetzes ist Existenzbedingung der Menschheit und ihrer idealen Güter, also Pflicht. Wenn man die höchsten Güter der Menschheit und ihre Ideale aufrecht erhalten will, muß das Sittlichgute gewollt werden. Diese Zumutung, das Sittengesetz als das absolut Seinsollende zu wollen, liegt allerdings auf dem Gebiet der inneren Freiheit. Aber es ist die Geschichte und das in derselben uns geoffenbarte höchste Ziel, welche uns dafür fähig machen.

So werden wir von selbst auch auf den Zusammenhang der Sittlichkeit mit der Religion geführt, denn Christus hat bei seinem Auftreten in der Geschichte das höchste Gut nicht geoffenbart, ohne es zugleich als religiöses Gut zu offenbaren. Das höchste sittliche Gut des Gottesreiches ist nicht zu haben ohne das religiöse Gut der Gottesgemeinschaft. Der Wille Gottes, als die oberste Macht über Wohl und Wehe, bietet die allein ausreichende Bürgschaft für die Herstellung und Bewahrung der sittlichen Güter. Denn auch auf sittlichem Gebiet ist die äußere Macht und innere Freiheit des Menschen beschränkt. Er kann die Unterwerfung unter das Sittengesetz nicht unbedingt und überall durchsetzen und findet in sich selbst nicht die Kraft der Freiheit, immer der sittlichen Forderung zu genügen. Der Gedanke, daß das Sittlichgute für alle Menschen jederzeit und unbedingt gelte, bekommt erst seine

durchschlagende Kraft, wenn er sich mit dem religiösen Glauben verbindet, daß alles, was ist und wirkt, dem einen Zweck des Guten dienen muß. Die Sittlichkeit in ihrer Reife besteht nur als Lebensmacht in ihrer Verbindung mit der christlichen Religion. Die Unterwerfung unter das sittliche Gebot wird als innere Gottesherrschaft über unsere Geister und Herzen geheiligt und geweiht. Das höchste Gut, in welchem die Sittlichkeit wurzelt, wird göttliches Ziel und unsere ewige Bestimmung. In dem Ineinander von Religion und Sittlichkeit, wie sie das von Jesus gepredigte Gottesreich charakterisiert, kommen beide, Religion und Sittlichkeit, erst zur höchsten Entfaltung.

Religion und Sittlichkeit.

Ein Vortrag.

Von

Otto Ritschl.

In der Wissenschaft können Unterscheidungen von der größten Wichtigkeit sein, die dem einfach den Aufgaben des praktischen Lebens nachgehenden Menschen noch nicht einmal bewußt zu sein brauchen. Der Wissenschaft ist es eben überhaupt eigentümlich, zu unterscheiden, zu sondern, zu vergleichen. Wenn sie echte Wissenschaft ist, geht sie dabei von dem aus, was in der Wirklichkeit der Natur und des menschlichen Lebens als thatsächlich gegeben vorliegt. Aber sie begnügt sich nicht damit, diese Dinge einfach gegeben sein zu lassen. Sie will sie erklären, verstehen, ihre Zusammenhänge ergründen. Und zu diesem Zwecke trennt sie, unterscheidet sie, ja zerreißt sie sogar oft das, was im Leben zusammengehört, zusammenwirkt und in Wirklichkeit auch nur als ein Ineinander und Miteinander vorkommt. Aber sie will mit allen diesen Verrichtungen, die sie vornimmt, nichts anderes, als sehen lernen und sehen lehren; sehen, wie die Dinge selber sind, und nicht nur, wie sie dem ungeübten Blicke bloß erscheinen, sehen, wie sie wirken, d. h. einander entgegen- oder mit einander zusammenwirken, und sehen, was es denn ist, das in ihnen so oder anders wirkt. Hat sie nun aber auf solche Weise ein genaueres, zutreffenderes und tieferes Verständnis gewonnen, so kann dieses auch wieder dem praktischen Leben selber zu Gute kommen. Hierin liegt der Dienst, den die Wissenschaft der Praxis zu leisten vermag.

Und in der That, wenn wir betrachten, wie denn überhaupt in Zeiten einer entwickelteren Kultur das praktische Leben auf allen seinen Gebieten beschaffen zu sein pflegt, so kann es uns gar nicht entgehen, daß es überall Ergebnisse der wissenschaftlichen Erkenntnis in sich aufgenommen und in der oder jener Richtung für seine Zwecke nutzbar zu machen verstanden hat. Aber durch neue Entdeckungen sowohl wie durch große und geringere Irrtümer hindurch vollzieht sich allein der Fortschritt der wissenschaftlichen Einsicht. Und immer wieder geht die Wissenschaft ihre den nur praktisch gerichteten Menschen oft so fragwürdig erscheinenden Wege, um doch auch immer wieder sich selbst zu berichtigen. Daß ihr unter diesen Umständen das praktische Leben in dem, was es von ihr annimmt, oft nur langsam folgt, ist nicht verwunderlich. Denn es ist gewissermaßen ein Gesetz der Selbsterhaltung, daß man das, was einen fremd und im gewohnten Gange seines Lebens störend berührt, so lange dies irgend geht, bald lebhafter und bald mehr hartnäckig von sich ablehnt. Nur beweist es die geschichtliche Erfahrung, daß von allzu starrer Unzugänglichkeit für neue Auffassungen und von allzu eigensinniger Bindung an die Mächte des Herkommens und der Gewohnheit doch bloß die Praxis des Lebens selbst den Schaden hat.

Wenn ich nun für diese Stunde Ihre Aufmerksamkeit auf zwei der wichtigsten Erscheinungen im Leben der Menschheit, auf ihren Unterschied und auf ihr gegenseitiges Verhältnis zu lenken versuchen möchte, so darf ich davon ausgehen, daß Religion und Sittlichkeit ganz allgemein bekannte und jedermann geläufige Begriffe sind. Jeder weiß es und insbesondere jeder, der sich für einen überzeugten Christen hält, ist sich ganz klar darüber, daß wir unter der Religion das Verhältnis des frommen Menschen zu Gott verstehen, und daß Sittlichkeit die gute Lebensführung bedeutet. Aber das einfache fromme Verständnis wird wohl kaum einen eigentlichen Unterschied oder Gegensatz zwischen beiden zu entdecken wissen oder zulassen mögen. Sondern als sittlich gut gelten ihm einfach die Handlungen und Gesinnungen, die Gott befohlen, und deren Gegenteil er verboten hat. Und gut scheinen sie auch nur deshalb zu sein, weil Gott sie verlangt, und weil

sein Gesetz sie zu leisten und zu hegen gebietet. Dann aber stellt sich die Sittlichkeit auch nur als ein Teil der Religion selbst dar. Wie kann da also die Wissenschaft zwischen ihnen noch besondere Unterschiede machen wollen, wo doch die Dinge so klar und einfach liegen? Und wenn man sie dennoch zu unterscheiden und in einen Gegensatz zu einander zu bringen versucht, liegt nicht vielleicht allein schon einem solchen Beginnen ein Mangel an Frömmigkeit, an Ehrfurcht, an Gehorsam gegen Gott zu Grunde? Muß nicht vielmehr der Christ ohne Fragen und Zweifel die seinem Glauben und Leben geltenden göttlichen Vorschriften erfüllen, und beweist er nicht ganz unmittelbar durch diese Gehorsamsleistungen, daß auch sein sittliches Thun schon als solches, nicht anders als sein Glauben, ein Gottesdienst, also zugleich eine religiöse Verrichtung ist?

Gewiß, dergleichen Erwägungen haben in ihrem Grundgedanken wenigstens, wie es sich uns später selbst noch ergeben wird, ihr gutes Recht. Nur führen sie, genauer betrachtet, schon gleich über sich selbst hinaus. Denn wo ist ein Christ, der das göttliche Gesetz vollkommen erfüllt, und dem die wahre Sittlichkeit und der wahre Gottesdienst dasselbe bedeuten? Gerade wir Protestanten sind ja von Jugend auf an den Gedanken gewöhnt, daß alle Gesetzerfüllung der Menschen immer unvollkommen ist und bleibt, und daß wir nicht etwa wegen unserer Werke, sondern allein durch die in Christus offenbare und im Glauben zu ergreifende Gnade Gottes dessen gewürdigt sind, wie Kinder zu Gott als zu unserem Vater vertrauensvoll aufblicken zu dürfen. Erst aus diesem Kindesverhältnis zu Gott stammt auch der neue Gehorsam der Christen. Indem sie ihn aber nicht mehr wie Knechte, sondern freiwillig und gern leisten, verdanken sie doch die Kraft dazu in keiner Weise sich selbst, sondern in ihnen wirkt vielmehr der heilige Geist, den Gott ihnen gegeben hat, das, was Gott wohlgefällig ist. Folgen wir nun, indem wir diese Anschauung vollziehen, lediglich der reformatorischen Auffassung vom Christentum, so machen wir bereits, wie auch die Reformatoren selbst, einen deutlichen Unterschied zwischen dem, was wir selber thun und können, und dem, was vielmehr Gottes Geist in uns thut, und was wir nicht von selber zu leisten vermögen. Damit be-

rühren wir aber bereits den Gegensatz zwischen der Religion und der Sittlichkeit, von dem wir in jedem Falle ausgehen müssen, um dann weiter auch ihren gegenseitigen Zusammenhang richtig erfassen zu können.

Zunächst nun gilt es festzustellen, daß mit den Worten sittlich und Sittlichkeit immer nur etwas bezeichnet werden kann, was Menschen wollen und thun oder nicht wollen und unterlassen. Die Lebensbethätigungen der Tiere nennen wir niemals sittlich oder unsittlich, sie gelten uns nur als natürlich. Andererseits, was Gott thut, das ist zwar, wie es in dem bekannten Liede heißt, wohlgethan. Aber wir würden es doch als eine Vermessenheit empfinden, wenn wir darauf auch den Begriff sittlich anwenden wollten. Denn sittlich ist immer nur etwas, was einem Gesetz genügt, dem man unterthan ist. Gott aber ist über eine solche Beurteilung, die einen höheren Maßstab voraussetzt, erhaben. So wie er ist und wirkt, ist er selbst vielmehr das höchste Gesetz für alles, was er wirkt und schafft. Doch giebt es endlich auch im menschlichen nicht anders als in dem tierischen Leben eine Menge von Vorgängen, die weder gut noch böse im sittlichen Sinne, sondern einfach auch nur natürlich sind. Der Herzschlag, die Atmung, der Blutumlauf, das körperliche Wachstum und viele andere Verrichtungen des unbewußten und unwillkürlichen Lebens als solchen entziehen sich ihrer ganzen Art nach der sittlichen Beurteilung. Es sind dies eben alles Dinge, die in der Hauptsache nicht in unserer Macht stehen. Sie vollziehen sich nach Regeln und Ordnungen, auf die uns jeder direkte Einfluß fehlt. „Wer ist unter euch", sagt Christus, „der seiner Länge eine Elle zusetzen möge, ob er gleich darum sorget." Daher fühlt sich denn auch niemand für solche seiner Einwirkung nun einmal entzogene Erlebnisse sittlich verantwortlich. Verantwortlich dagegen wissen wir uns in unserem Thun vielmehr nur gegenüber solchen Gesetzen, denen wir vermöge eigener Selbstbestimmung gehorchen oder auch nicht gehorchen können, die wir als für unser Wollen und Handeln verbindlich und giltig anerkennen, und deren Uebertretung erfahrungsmäßig die Rüge des Gewissens folgt, während ihre Erfüllung uns innerlich emporhebt und zu fernerem gleichartigen

Thun anregt und kräftigt. Und hier nun ist uns das Gebiet des Lebens gegeben, wo die Begriffe sittlich und unsittlich, gut und böse zu Hause sind. Worin der Grund dafür liegt, daß wir unser Handeln und unsere Person nach diesen Maßstäben zu beurteilen innerlich einfach genötigt sind, das ist eine Frage, die hier nicht erörtert werden kann. Genug, daß wir, soweit wir ein hinreichend entwickeltes Gewissen haben, einem in unserer Seele ganz von selbst wirksamen Zwange unterliegen, nach den in dem Gewissen lebendigen Normen unser mit Absicht gewolltes Thun und uns selbst als dessen Thäter entweder zu mißbilligen oder zu billigen.

Nun ist die Thatsache der Selbstmißbilligung oder des sog. bösen Gewissens allein schon ein hinreichender Beweis dafür, daß das Sollen, so wie es uns das Gesetz des Gewissens gebietet, und das Wollen und Können dieses Sollens durchaus nicht immer zusammenfallen. So aber werden dem menschlichen Wollen durch das von ihm innerlich anerkannte Sittengesetz teils immer wieder neue sittliche Aufgaben gestellt, die es weiterhin zu lösen gilt: teils haben wir hier den Ursprung der sittlichen Schuld vor Augen, die das Gemüt bedrückt, indem sie in diesem ganz unmittelbar als Rückwirkung einer unsittlichen Handlung gefühlt wird, und die zugleich auch die zum künftigen Wollen des Guten erforderliche Thatkraft lähmt. Beide Male aber handelt es sich dabei recht eigentlich um den Willen selbst, wenn dieser in dem einen Falle freudig vordringend sich nach neuen Zielen streckt, in dem anderen Falle seiner Ohnmacht bewußt sich zum besseren Thun nicht aufzuraffen vermag oder wagt. Und nach beiden Seiten hin tritt so im Willen die eigentümlichste Selbstthätigkeit des Menschen hervor. Dessen wird man unmittelbar inne, da wo man großen oder schweren sittlichen Aufgaben gespannt gegenübersteht und im Selbstgefühl der eigenen Kraft darauf brennt, sich mit anderen entgegenstehenden Kräften zu messen. Andererseits beweist dieselbe Selbstthätigkeit des Willens ihr Dasein gerade auch dadurch, daß sie sich unter dem Druck einer selbstverschuldeten Schwäche zu der ihr eigentlich entsprechenden Kraftwirkung nicht durchzuringen vermag. Denn es ist nicht etwa eine fremde und nur

äußerlich wirksame Macht, die die Gefühle aufrichtiger Reue, kleinmütiger Verzagtheit, betäubender Gewissensverzweiflung in dem Menschenherzen hervorbringt. Sondern in allen diesen und ähnlichen Gemütserregungen macht sich nur der abnorme Zustand des eigenen Willenslebens innerlich bemerkbar, indem der Mensch sich zwar ganz unmittelbar dessen bewußt wird, was er gewollt haben oder wollen soll, aber zugleich doch die Thatsache seines Nichtgekonnthabens oder Nichtkönnens unter peinigenden Gefühlen in sich erfährt. Und so ist überhaupt dem gesamten Gebiet des menschlichen Lebens, dessen Aeußerungen und Bethätigungen der sittlichen Beurteilung unterliegen, die selbstthätige Willensbewegung eigentümlich. Nur strebt die sittliche Willenskraft, soweit sie in einem Menschen bereits vorhanden ist, bald erfolgreich ihren sittlichen Aufgaben nach, bald muß sie sich in den Selbstqualen des Gewissens ausschließlich nach innen entladen, wenn sie nach außen die ihr entsprechende Bethätigung und normale Sättigung durch sittliches Handeln zu finden bisher noch nicht stark genug gewesen ist.

Richten wir nun von der Betrachtung der sittlichen Selbstthätigkeit den Blick auf das eigentümliche Wesen der Religion, so läßt sich diese mit jener nur vergleichen, wenn wir sie nicht in der Hinsicht vergegenwärtigen, in der sie als kirchliche Lehre und als öffentlicher Gottesdienst ein, wie man zu sagen pflegt, objektives Dasein hat. Sondern für uns kommt hier die Religion, ebenso wie schon die Sittlichkeit, auch nur gemäß ihrem inneren und eigentlichen Wesen, d. h. als persönlicher Besitz eines frommen Menschen oder als Frömmigkeit in Betracht. Der sittlich selbstthätigen haben wir also die fromme Person gegenüberzustellen. Aber, fragen wir wieder, ist denn beides nicht im letzten Grunde dasselbe? Ist nicht der Fromme schon als solcher auch immer in der Richtung auf ein sittlich gutes Thun hin begriffen? Und ist nicht umgekehrt der sittlich gerichtete Mensch, wenn anders sein Gewissen an die göttlichen Gebote gebunden ist, als fromm anzusprechen? Diese letzte Frage werden doch wohl manche Anstand nehmen, ohne weiteres zu bejahen. Wird doch in der Regel neben dem Thun des Guten auch noch eine bestimmte

Glaubensweise als notwendige Leistung wenigstens des frommen Christen für erforderlich gehalten. Und in der That, Sittlichkeit und Frömmigkeit lassen sich nicht zwanglos aufeinander zurückführen und können nicht einfach für gleichbedeutend genommen werden. Im sittlichen Handeln und in der sittlichen Selbstbeurteilung, das haben wir ja bereits gesehen, ist der Mensch in eigentümlicher Weise selbstthätig. Ist er dies jedoch auch in der Religion? Gesetzt, er wäre es auch in dieser, wo bliebe dann aber jenes Wirken des heiligen Geistes, auf das ja, wie wir auch schon erfahren haben, unsere Reformatoren ein so großes Gewicht legten? Wenn also vielmehr Gottes Geist in den Christen ihren neuen Gehorsam wirkt, dann muß zum mindesten ihre sittliche Selbstthätigkeit sehr erheblich eingeschränkt sein. Ja Luther und ihm folgend viele andere haben von dieser überhaupt nichts wissen wollen und jede natürliche Leistungsfähigkeit der Menschen zum Guten schlechthin in Abrede gestellt. Wenn so aber in den Christen nicht ihr eigener selbstthätiger Wille aus sich heraus, sondern die Kraft des heiligen Geistes thätig ist, dann können sie selbst, wenigstens in ihrem Verhältnis zu Gott, nicht selbstthätig wollend, sondern nur empfangend und nehmend, also vielmehr nur passiv, aber nicht zugleich auch aktiv sein. Und in diesem Sinne lehren wirklich die Reformatoren, daß die Menschen in dem Erlebnis der Rechtfertigung von Gott den heiligen Geist empfangen, der dann in ihnen auch ihre nun erst beginnenden guten Werke vollbringe. Aber dies ist doch nicht das Ganze, ja nicht einmal der eigentlich grundlegende Vorgang in der Erfahrung der Rechtfertigung, sondern vielmehr nur deren dem neuen Gehorsam zugewandte Seite. Denn zusammen mit jenem Empfang des heiligen Geistes zum Zwecke der ferneren christlichen Lebensführung erfolgt noch eine andere Gabe Gottes. Das ist die Vergebung der Sünden, ohne die auch jenes Geschenk des heiligen Geistes niemandem zu Teil werden kann. Und hier nun haben wir erst recht eigentlich den innersten Kern der Religion, und zwar gerade der christlichen Religion, vor Augen. Wie es aber damit bewandt ist, das werden wir erkennen, wenn wir nun fragen: was leistet denn diese Religion als solche, oder vielmehr, was leistet in ihr Gott

dem Menschen, indem er ihm seine Sünden vergiebt und ihn nicht mehr als strafwürdigen Sünder, sondern als Gerechten, d. h. als sein ihm angenehmes Kind ansieht und behandelt? Hierfür haben wieder schon die Reformatoren den treffenden Ausdruck gefunden, indem sie die Wirkung der Sündenvergebung auf den Menschen als einen Trost darstellen, der dahin wirksam wird, die bisherige Gewissensnot des schuldbewußten Sünders aufzuheben und ihn von der inneren Last seiner Schuld und von seiner Angst vor Gottes Zorn und Strafgericht zu befreien. Immer wieder heben sie es hervor, daß es in der Rechtfertigung selbst eben nur auf die Tröstung der erschreckten Gewissen ankomme. Der päpstlichen Religion aber machen sie zugleich den Vorwurf, daß sie durch ihre Forderung der Werkgerechtigkeit den geängsteten Seelen den ihnen vor allem anderen notwendigen Trost verkümmere, und daß sie außerdem der Ehre Christi zu nahe trete, indem sie nicht allein auf sein Verdienst, sondern weit mehr noch auf eigene menschliche Gerechtigkeit die Sündenvergebung gründe.

Also Trost in der Gewissensnot, und zwar wirksamer, dieser Not auch thatsächlich abhelfender Trost, das ist die religiöse Grunderfahrung, die die Reformatoren in ihrer Lehre von der Rechtfertigung nach den verschiedenen Seiten hin beschrieben haben, durch die die christliche Verkündigung von der göttlichen Gnade umschlossen wird. Sie haben dabei diesen Trost stets nur in der einen bestimmten Form vergegenwärtigt, daß er der Not der Sünde, der verzweifelten Angst vor dem künftigen göttlichen Gericht, abhelfe. Solche Gewissensnot ist nun allerdings auch die denkbar schwerste Störung des seelischen Gleichgewichts, aus der heraus das angsterfüllte Herz des Menschen nach Hilfe begehrt. Und daß dieser Seelenzustand zur Zeit der Reformation nicht nur in den persönlichen Erfahrungen, die Luther im Erfurter Kloster durchlebt hatte, geradezu verkörpert anzuschauen, sondern bei den Ernsten unter seinen Zeitgenossen weit verbreitet war, das ist vor allem auf die Art der die zarteren Gewissen nur beunruhigenden religiösen Anleitung zurückzuführen, die diese Generation von Menschen von Jugend auf hatte über sich ergehen lassen

müssen. Aber sowie es eine durch die Wirklichkeit des religiösen Lebens immer wieder widerlegte Uebertreibung ist, wenn man, wie das freilich oft genug geschehen ist, ganz allgemein behauptet, daß niemand in anderer Weise, als durch tiefste Verzweiflung hindurch, zur christlichen Frömmigkeit und zum Glauben gelangen könne, so ist die Gewissensnot, wenn auch ohne Frage die schwerste, so doch ganz gewiß nicht die einzige Not, unter welcher Menschenherzen leiden, und in der die tröstende Einwirkung der christlichen Religion wirksame Abhilfe zu gewähren vermag. Ist denn nur an die Menschen, deren Gemüt durch Schuld und Sünde zerrissen ist, und nicht auch an die vielen anderen, die vielmehr durch andere Not, durch Leid und Trauer, Kummer und Sorgen, Krankheit und Schmerzen, Armut und Entbehrung und sonstige Beschwerden des menschlichen Daseins gedrückt sind, das Wort des Heilands gerichtet: Kommt her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken? Also soll doch niemand leer ausgehen unter all den Bedürftigen, deren Not und Qual, von welcher Art sie sein mag, zum Himmel schreit. Sondern sie alle ruft Christus zu sich und verheißt ihnen Erquickung. Solche Erquickung aber erfolgt zunächst in jedem Falle als seelischer Trost, als innere Befreiung aus Herzensbedrängnis, als Erleichterung, Beruhigung, Erhebung des Gemüts, als die Gabe eines Seelenfriedens, der nicht aus dieser Welt der Friedlosigkeit herstammt. So bereichert sich unsere Anschauung der so unendlich verschieden gestalteten seelischen Bedürftigkeit. Zugleich aber erscheint auch die Leistungsfähigkeit des religiösen Trostes nicht nur einer einzigen, sondern allen Möglichkeiten gewachsen, wie immer man seiner bedürfen und begehren mag.

Was ist nun aber an aller religiösen Darbietung das, was einem in tiefster Seele des Trostes und der Hilfe bedürftigen Menschen jene innere Befreiung, Beruhigung und Gemütserhebung zu geben vermag? Ueberlieferten Theorien, in so hohem Ansehen sie stehen mögen, ist doch niemals ohne weiteres das Monopol zuzugestehen, daß sie auf derartige Lebensfragen die richtige Antwort wie ein Orakel in sich bergen. Was neues Leben zu geben oder zu wecken im stande ist, das kann in seiner Eigenart viel-

mehr stets auch nur aus lebendiger Erfahrung einigermaßen sicher erkannt werden. Und nur die an immer wieder neuen Erfahrungen sich bestätigende Theorie kann als ein annähernd zutreffendes Abbild der Wirklichkeit des Lebens gelten. Suchen wir nun aber in der Erfahrung des inneren Erlebens von Trost und von seelischer Erhebung die Antwort auf jene Frage, so zeigen sich uns zunächst auch schon in den Beziehungen von Mensch zu Mensch Erscheinungen, die denen der religiösen Befreiung einer notleidenden Seele unzweifelhaft gleichartig sind.

Denken wir uns in den Gemütszustand eines Menschen hinein, der um den Verlust eines geliebten Angehörigen schweres Leid und tiefe Trauer trägt, und stellen uns vor, wie ein solcher fühlt, wenn andere versuchen ihn zu trösten. Da halten es wohl manche für ihre Aufgabe, ihm noch einmal seine ihm selbst ja nur zu gut bekannte Leidensgeschichte ausführlich vortragen und ihm recht eindringlich vorhalten zu müssen, was er alles verloren hat. Und zum Schluß folgen dann etwa noch einige biblische Trostworte und Verheißungen, deren Anwendung auf seinen Fall dem Leidtragenden selbst überlassen bleibt. Nun mag es, wenn man jemanden in seinem Leide trösten will, vielleicht überhaupt unvermeidlich sein, auch seinen Schmerz zu berühren. Doch muß dies mit jeder nur möglichen Schonung geschehen; unter keiner Bedingung aber soll man in den Schmerzen des anderen wühlen. Denn es fragt sich, ob dem künstlich gesteigerten Schmerz der Trost auch gewachsen sein wird, den man selbst zu bieten hat. Andere meinen, mit sog. Trostgründen eines wohlthätigen Eindruckes auf den nach Trost sich Sehnenden nicht verfehlen zu können. Aber wenn nur diese Trostgründe nicht meistens so schaal und abgeschmackt wirkten! Daran ermißt es sich, daß es auf Gründe und viele Worte beim Trösten überhaupt nicht ankommt. Ja, die so billige Rhetorik des Tröstens wirkt auf feinfühlige Menschen oft geradezu peinigend und verletzend. Vielmehr nur eins thut not, weil es sicherlich wohl thut. Das ist, daß man irgendwie dem Trauernden den Eindruck aufrichtig teilnehmender Liebe zu geben versteht, auch wenn die Worte, unter denen dies geschieht, noch so einfach und schlicht, ja vielleicht nur ungeschickt und unbeholfen

sind. Weinet mit den Weinenden! Das ist das Geheimnis des in der Trauer wirksamen Trostes. Denn eine dem Leide selbst gleichartige Teilnahme mit dem Leidtragenden, wie sie der Apostel doch wohl in diesem Worte meint, vermag nur ein liebevolles Verständnis zu leisten, in dem man voll zarter Aufmerksamkeit dem Traurigen ablauscht, was etwa ihm in seinem Schmerz wohlthuen möchte, und gewissermaßen erfinderisch auf Mittel sinnt, die sich dazu eignen könnten, ihn über sich selbst emporzuheben. So ist taktvolle Liebe die Seele alles wahren Trostes. Und wieviel Dank ernten die, die zu trösten vermögen, weil sie sich aufs Lieben verstehen!

Wie mit dem Trost in der Trauer, so ist es auch mit allem anderen Trost bewandt, der seelisch bedrängte Menschen aus ihrem Leid, ihren Sorgen, ihren Kümmernissen innerlich aufzurichten vermag. Liebe also ist die wirksame Kraft alles solchen Helfens in der seelischen Not. Doch ob es wirklich auch Liebe ist, die helfen will, weil sie allein helfen kann, oder ob man nicht vielleicht nur anderen äußeren Rücksichten folgt, wenn man Bedürftigen zu genügen sucht, dafür haben diese meistens eine sehr feine, gerade durch ihre Not selbst gesteigerte Empfindung. So nimmt vielleicht der Darbende das ihm hochmütig gespendete Almosen und ist zugleich in seiner Seele tief verletzt, weil er sich durch die Art, wie man ihm gab, entehrt fühlt. Ein freundliches Wort der Teilnahme dagegen hätte ihm wohlgethan, weil es seiner Selbstachtung nicht zu nahe getreten, und weil ihm darin die menschenfreundliche Gesinnung nicht entgangen wäre, die es reden hieß.

Der größten Liebe aber bedarf es zur aufrichtigen Verzeihung des uns von anderen zugefügten Unrechts. Nur wer Liebe im Herzen und nicht bloß auf den Lippen trägt, vermag auch seinem Schuldner wirklich zu vergeben, was dieser ihm angethan hat. „Sündiget dein Bruder an dir", so beginnt Christus die sittlich möglichen Bedingungen der Sündenvergebung zu bezeichnen, „so gehe hin und strafe ihn zwischen dir und ihm allein. Hört er dich, so hast du deinen Bruder gewonnen". Wie viel mehr also wird man ihn gewinnen, wenn er nicht erst gestraft

zu werden und zu hören braucht, sondern wenn er von selbst kommt und reuig Verzeihung begehrt! Dann giebt die bereitwillig gewährte Vergebung dem durch Reue gequälten Herzen seine Ruhe und seinen inneren Frieden wieder und stimmt es zum Dank für die erfahrene Wohlthat. Ob wohl viele Menschen und ob wohl viele Christen aufrichtigen Sinnes von anderen, die sie verletzt haben, Vergebung zu erbitten vermögen? Aber wohl noch weniger werden es sein, die, ohne nachzutragen, ihren Schuldnern deren Sünde zu verzeihen verstehen. Denn dazu gehört doch wohl eine Liebe, die nicht das ihre sucht, sich nicht erbittern läßt, die alles verträgt, glaubt, hofft und duldet. Und von allen Liebespflichten hat ja auch Christus kaum eine so eindringlich und nachdrücklich wie diese hervorgehoben, den anderen Menschen ihre Schuld zu vergeben. Wird doch Gott, wie Christus wiederholt betont, nur dem seine Sünden verzeihen, der selber verzeihen gelernt hat. Denn wie sollte auch jemand sich die göttliche Vergebung mit innerem Erfolge aneignen können, wenn er seine Fähigkeit hierzu nicht zugleich in derselben Gesinnung zu bethätigen verstände, auf die er selbst bei Gott rechnet, indem er dessen Verzeihung begehrt?

Wir sehen, wie gerade Christus selbst die göttliche Sündenvergebung und die menschliche Verzeihung in einen engen inneren Zusammenhang gestellt hat. Wer diese nicht übt, kann auch jener sich nicht getrösten. Wer nun aber beide erfährt, erlebt der in dem einen und in dem anderen Falle eine völlig andere, eine wesentlich verschiedene Art von Gewissensberuhigung? Und ferner, wer überhaupt in irgend welcher Not wirksam getröstet und in seinem Gemüte aufgerichtet wird, erlebt der dabei von seiten der Menschen und von seiten Gottes eine andere Art von seelischer Hilfe? Dem Grade und der Stärke nach mag beide Male der Erfolg der inneren Erleichterung und Befreiung unterschieden sein. So gewiß es jedoch sowohl bei Gott wie bei den Menschen die echte, wahre Liebe ist, die allein zu trösten und einer notleidenden Seele zu helfen vermag, so gewiß ist in beiden Fällen auch die Wirkung der von Gott und von den Menschen erwiesenen Liebe von derselben Art. Stammt nun aber, wovon nachher noch mehr zu sagen sein wird, alle wahre Liebe aus Gott, so auch

aller Trost, der ja nur durch dieselbe Liebe erfolgreich bewirkt werden kann. Wenn wir also überhaupt durch Liebe, die uns erwiesen wird, thatsächlich getröstet werden, so dürfen wir auch glauben, daß die Menschen, die uns diesen Liebesdienst leisten, nicht einfach aus eigener Kraft und Initiative, sondern als Diener des göttlichen Liebeswillens uns wohlthun und in unserer Seelennot uns beistehen. Oder möchte etwa jemand die Grenzen anzugeben sich anheischig machen, wo der menschliche Trost aufhört und der göttliche anfängt?

Doch die sich mit diesen Erwägungen eröffnende Gedankenreihe schon weiter zu verfolgen, ist noch nicht an der Zeit. Wir haben den Blick zuvor noch einmal rückwärts zu wenden, um zunächst die Frage zu entscheiden, von der wir ausgegangen sind. Denn dazu stehen uns jetzt die nötigen Mittel zu Gebote, nachdem wir das eigentümliche Wesen der sittlichen und der religiösen Grunderfahrung ermittelt haben. Und da können nun kaum noch Zweifel übrig bleiben, wodurch sich die eine von der anderen unterscheidet. Das eine Mal nämlich handelt es sich darum, daß sich im Menschen seine eigentlichste Selbstthätigkeit geltend macht. Mit eigener Kraft verfolgt er Ziele, die er sich als die seinigen gesteckt hat, und die zu erreichen er sein bestes Können und Wollen einsetzt. Die sittliche Art dieser Ziele bestimmt sich nach dem Urteil seines Gewissens und nach dem Maßstab des in diesem Gewissen lebendig angeeigneten und wirksamen Sittengesetzes. Selbstthätige Willensbewegung in der Richtung auf das Gute als ein Können der menschlichen Person, das also ist das Wesen der Sittlichkeit.

Solchen thatkräftigen Leistungen des seinen Aufgaben gewachsenen Wollens steht aber als ihr Gegenteil der Zustand des Menschen gegenüber, in dem er selbst nicht kann, wie er will, weil seine Kraft nicht dazu hinreicht, über Schranken hinauszudringen, die entweder ein hartes unfreundliches Schicksal, oder die er selbst durch frühere Verfehlungen dem vorwärtsstrebenden Drängen seines Wollens in den Weg gestellt hat. Hier haben wir den Fall der eigenen Schuld, dort den des unverschuldeten Leids. In beiden Fällen befindet man sich in innerer Not, man bedarf

darin des Trostes und der seelischen Befreiung. Selbst aber ist man nicht im stande, durch eigenes Thun sich diesen Liebesdienst zu leisten. So ist man vielmehr auf fremde Hilfe angewiesen. Wohl dem, dem, wenn er ihrer bedarf, sie auch in dem nötigen Maße zu teil wird! Sie wird ihn seiner Not entlasten, ihm sein seelisches Gleichgewicht zurückgeben, und sein Wollen teils zu neuen Kraftleistungen anregen, teils dieses neue Wollen zugleich auch in eine neue Richtung hineinlenken.

Dieses Erlebnis wirksamen Trostes in seelischer Not kommt nun zwar auch in der Form vor, daß die durch menschliche Liebeserweisungen getröstete Seele nicht zugleich ihren Blick nach oben richtet, und daß sie Gott den Dank vorenthält, den sie nur etwa hilfreichen Menschen schuldig zu sein glaubt. Denn auch auf dem Gebiete der seelischen Entlastung giebt es Pendants zu der evangelischen Erzählung von den 10 Aussätzigen, von denen nur der eine für die ihm widerfahrene Heilung Gott die Ehre gab. Wenn aber irgend etwas im stande ist, das Herz eines bisher nicht religiösen Menschen Gott zuzuwenden, so sind es gerade doch jene Erfahrungen von Hilfe in der seelischen Not. Insbesondere wo es sich um den schwersten dieser Fälle, um eine im Gemüte nagende und im Gewissen brennende Schuld handelt, da wird wohl niemals eine völlige Beruhigung der Seele eintreten, wenn nicht gerade auch von Gott die Vergebung der Sünde begehrt und demütigen Herzens empfangen wird.

Wie immer aber ein Mensch aus Schuld oder aus anderer Not befreit und durch solche Erlebnisse fromm geworden sein mag, wenn nur seine Religion auch wirklich und aufrichtig sein persönliches Eigentum ist, so bleibt die Nachwirkung jener Erfahrungen auch in der Gestimmtheit seiner Seele auf das Ewige lebendig. Dann gewinnt zugleich auch seine Selbstthätigkeit eine eigentümliche religiöse Färbung. Und so nun bildet sich der fromme Charakter, der voll höherer Lebenskraft und streitbaren Glaubenstrotzes im Vertrauen auf Gott den Kampf mit der Welt des Uebels und der Sünde tapfer aufnimmt und zugleich beharrlich und doch geduldig zum rühmlichen Ende durchführt. Im inneren Zusammenhange mit dieser Entwickelung der frommen Persönlich-

keit selbst gestaltet sich auch deren religiöse Auffassung der Welt und des Lebens in den Glaubensüberzeugungen, in denen sie ihre eigenen Schicksale sowohl wie den gesamten Weltlauf als notwendige Fügungen der allmächtigen, weisen und gnädigen Fürsorge Gottes deutet. Dies ist der Ursprung des religiösen Glaubens an die göttliche Vorsehung und Weltregierung. Denn wie sich selbst, so ordnet der Fromme auch alles, was er erfährt, was er selber Gutes thut und was er erkennt, der ihm bekannt gewordenen, übergreifenden höheren Macht Gottes als Wirkung unter. So ist es nur eine auf innerer Nötigung beruhende Verallgemeinerung der eigenen frommen Erfahrungen, wenn nun auch in der religiösen Gedankenbildung dieselbe Kraft, durch die der Fromme im eigenen religiösen Erleben berührt worden ist, und gerade auch in der Art, in der er ihre Einwirkung gespürt hat, als das Prinzip gesetzt wird, das allein eine innerlich befriedigende Deutung des gesamten Geschehens in der Welt ergiebt.

Wie im Fluß des religiösen Lebens und Denkens die Ansatzpunkte, die wir ausführlich betrachtet haben, sich fortsetzen, das konnte hier nur kurz angedeutet werden. Der Zusammenhang des religiösen Wollens und Denkens mit den Grunderfahrungen der Frömmigkeit ist ja auch so durchsichtig genug. Verwickelter ist der Zusammenhang der sittlichen Entwickelung mit dem religiösen Werden derselben Person. Denn im Leben des einzelnen Menschen hat die Sittlichkeit eine doppelte Wurzel. Einmal nämlich ist sie die Frucht seiner sittlichen Erziehung. Denn alle Erziehung überhaupt ist Bildung des Wollens und Uebung zum Können. Und was wir Selbsterziehung nennen, das ist auch nur unter der Voraussetzung verständlich, daß ihr zunächst eine sehr wirksame Erziehung durch andere vorangegangen ist. So pflegt denn auch alles noch so inhaltreiche religiöse Erleben niemals völlig den Mangel einer guten Erziehung zu ersetzen. Andererseits sind wir schon mehrfach dem großen Einfluß begegnet, den die religiöse Erfahrung auf das Willensleben des Frommen hat. Hier nun kommt es jetzt darauf an, zu erkennen, wie gerade auch die sittliche Selbstthätigkeit durch religiöse Eindrücke nachhaltig und eigentümlich beeinflußt wird. Dabei ist aber wieder zweierlei zu unter-

scheiden. Einfach liegt die Sache, wenn die bereits zuvor vorhandene, aber durch Leid und Unglück gehemmte sittliche Selbstthätigkeit durch wirksam werdenden religiösen Trost wiederhergestellt wird. Dann wird die bisherige sittliche Richtung des Wollens vielleicht verstärkt, aber sie bleibt doch innerlich dieselbe. Anders verhält es sich da, wo ein Mensch durch religiöse Eindrücke von der Schuld seines bösen Gewissens befreit wird. Denn in diesem Falle verändert sich normaler Weise auch die Richtung und der Inhalt seines Wollens. Der früher auf unsittliche Ziele gerichteten Selbstthätigkeit des Willens werden zugleich mit ihrer Wiederherstellung aus dem Zwischenzustand ohnmächtiger Reue nun vielmehr sittliche Aufgaben als neue Ziele des Wollens zu teil. Wie erklärt sich diese innerliche Umwandlung des seinen Inhalt und seine Richtung verändernden Willens?

Wir kommen jetzt nicht mehr damit aus, die Sittlichkeit nur durch das Merkmal zu beschreiben, daß in ihr die Selbstthätigkeit des eigenen Wollens charakteristisch hervortritt. Dies ist nur ihre eine Seite; und diese teilt sie noch dazu mit ihrem Gegenteil, der Unsittlichkeit, da ja gerade das Gewissensurteil, indem es unsere bösen Handlungen rügt, für diese die Selbstthätigkeit unseres bösen Willens verantwortlich macht. Die andere Seite der Sittlichkeit aber wird durch den Inhalt des im Gewissen als verbindlich anerkannten Sittengesetzes selbst bestimmt. Und dieser Inhalt des Sittengesetzes ist nach der christlichen Auffassung die Liebe gegen den Nächsten. Wie kommt nun aber die erneuerte Selbstthätigkeit eines bisherigen Sünders dazu, sich statt auf lieblose vielmehr auf Zwecke der Nächstenliebe zu richten?

Die Anregung zu dieser Veränderung des Wollens kann, soweit nicht zugleich auch frühere Erziehungseinflüsse in dem sich erneuernden Willen mit neuer Kraft wieder wirksam zu werden beginnen, nur in der religiösen Erfahrung selber liegen, welche die wollende Selbstthätigkeit einer durch Schuldgefühl gebrochenen Seele wiederherstellt. In dem religiösen Erleben trostreicher Entlastung und Erhebung wirkt nun, wie wir sahen, als die fremde Kraft, die dieses seelische Wiederaufatmen überhaupt erst herbeiführt, stets die Liebe. Wenn also statt bisheriger Lieblosigkeit

ihr Gegenteil, die Nächstenliebe, den neuen Willen eines begnadeten Sünders erfüllt, so verleugnet sie ihren Ursprung aus einer durchaus gleichartigen Einwirkung nicht. Dem zuvor Lieblosen wird durch die Erfahrung von Liebeserweisungen, die er macht, eben auch wieder Liebe abgewonnen. Wir lieben, so heißt es im 1. Johannesbriefe, weil Gott uns zuerst geliebt hat. Die Liebe also, die ein Sünder, sei es von Gott, sei es von Menschen, mit einem in sein Inneres tief eingreifenden Erfolge erfährt, erzeugt in seinem Herzen zugleich auch wieder Liebe. Und die so entstandene Liebe ist es, die in seinem erneuerten Willen weiterhin als dessen richtunggebender Inhalt selbstthätig wirksam wird. So liebt denn auch, wie Jesus selber feststellt, der nur wenig, dem wenig vergeben wird. Daß der großen Sünderin aber viele Sünden vergeben seien, lehrt er an dem sicheren Zeichen erkennen, daß sie dem Zuge ihres eben durch die Erfahrung einer reichen Vergebung umgewandelten Gemüts nicht hatte widerstehen können, nun auch ihm viele Liebe zu erweisen.

Ist es da nun aber zufällig, daß, wenn ein solcher Zusammenhang zwischen selbsterfahrener und eigener leistungsfähiger Liebe besteht, das Christentum, als die Verkündigung der in Christus offenbaren Liebe Gottes, sowohl selbst die Religion der Liebe ist, als auch ein Sittengesetz vorschreibt, das sich in dem Einen Gebote der Liebe zusammenfaßt? Zwar unterscheiden sich, wie wir gesehen haben, im letzten Grunde die Sittlichkeit und die Frömmigkeit als die Selbstthätigkeit, in der wir wirksam sind, und als ein Erleben, in dem uns von anderer Seite her etwas widerfährt. Aber was uns widerfährt, und was wir als Christen aus eigener und doch vielmehr von anderwärts herstammender Kraft zu leisten haben, birgt denselben Inhalt, die Liebe. So haben wir die Aufgabe, die Nächsten wie uns selbst zu lieben. Unsere Fähigkeit dazu entsteht aber nur, indem wir einerseits in der christlichen Erziehung durch Güte und Nachsicht nicht nur, sondern auch durch strenge Gegenwirkungen gegen die natürliche Lieblosigkeit und Selbstsucht, dazu angeleitet werden, die Nächsten lieben und andere damit zusammenhängende Pflichten der Sittlichkeit üben zu lernen. Andererseits erzeugt sich aus der religiösen Er-

fahrung der göttlichen, insbesondere der sündenvergebenden Liebe in den begnadeten Sündern immer wieder der Drang einer selbstlosen Nächstenliebe. Alle diese menschliche Liebe aber, dieser eigentlichste Inhalt des christlichen Lebens, hat gar keinen anderen Zweck, als stets wieder Menschen teils zu derselben Lebensführung zu erziehen, teils auf sie und auf andere, wie immer Gott die Gelegenheiten dazu werden läßt, mit dem Erfolge einzuwirken, daß auch in ihnen die segensreichen Erlebnisse der Frömmigkeit zu stande kommen, und daß auch sie in den großen Strom der Liebe hineingezogen werden, den Gott aus sich selbst heraus in diese Welt der Lieblosigkeit hat hineinfließen lassen.

Denn alle Liebe, und gerade auch die menschliche, stammt zuletzt aus Gott, und in den Herzen derer, die lieben können, ist Gottes heiliger Geist selbst wirksam. Dieser also verleiht dem Wollen und Thun der Menschen, in denen er wohnt und wirkt, den allein wertvollen Inhalt und giebt ihnen damit die Richtung auf Ziele, die allem nur weltlichen Sein unendlich überlegen sind. Wenn wir einander lieben, so heißt es wieder in der vorher schon citierten Schrift des Neuen Testaments, so ist Gott bleibend in uns, und seine Liebe ist in uns vollendet. Dann aber lebt gerade auch Gottes Liebe selbst in den Menschen, die Liebe üben. Und wer das Gebot der Nächstenliebe erfüllt, der ist nicht nur Thäter des göttlichen Willens, sofern er uns als Gebot gilt, sondern auch Organ des göttlichen Thuns als der Kraft, Menschen wohlzuthun und sie selbst wieder zu Werkzeugen der göttlichen Liebeswirksamkeit heranzubilden. Dabei dienen sich das fromme Erleben, aus dem Liebe entspringt, und diese sittliche Selbstthätigkeit der Liebe, die wieder in anderen ein frommes Erleben bewirkt, stets zur gegenseitigen Voraussetzung. Indem sie so sich immer wieder, eins aus dem anderen ergeben, und eins das andere aus sich erzeugen, bilden sie die beiden zusammengehörigen und zur stetigen Wechselwirkung auf einander angewiesenen überirdischen Kraftquellen, aus denen die von Gott dazu erwählte Menschenwelt mit dem Segen eines ewigen Lebens gespeist wird.

Nachträge zu J. Gottschick, Augustin's Anschauung u. s. w.

Zu S. 171. Daneben erscheint die Gottheit Christi bei A. als spezifisches Subjekt der Sendung des Geistes [1]). — Zu S. 172. Die religiöse Beurteilung des Todes Christi als einer stellvertretenden Leistung zu unserem Heile hat für A. zur Voraussetzung die empirisch-geschichtliche als eines Märtyrertodes und die damit unmittelbar gegebene ethische als eines Vorbildes [2]). — Zu S. 178. Zu den Merkmalen, die Christi Tod für A. mit denen des sühnenden Opfers der Buße gemein hat, ist noch die Selbstdemütigung hinzuzufügen [3]). — Zu S. 187. Der Formel A.'s donat unde sibi sacrificetur u. s. w. entspricht genau die concordia zwischen Gottes Barmherzigkeit und Gerechtigkeit bei Anselm II 21. Jene giebt dem Sünder den Sohn als den Lösepreis, mit dem er dieser genügt. — Zu S. 204. Die Vergebung der täglichen Sünden führt A. auf die Ergänzung der Unzulänglichkeit der Gesetzeserfüllung der im Gnadenstand Befindlichen durch Christi Vollkommenheit zurück [4]).

[1]) *de trin.* XV 25 46 Spiritum s. non solum dedit ut Deus, sed etiam accepit ut homo ib. I 12 25 *In Jo. Ev. tr.* 21, datorem cum patre quia Deus unus est Pater et Filius.

[2]) *de trin.* XIII 14 18 quid justius quam usque ad mortem carnis pro justitia pervenire? *ib.* IV 12. Vgl. S. 180 *de civ.* X 24 bonus mediator ostendit . . mortem si facultas datur, pro justitia perferendam. Ideo enim solvere potuit peccata.

[3]) *de trin.* VIII 5 7 hoc nobis prodest credere humilitatem qua natus est Deus ex femina et a mortalibus per tantas contumelias perductus ad mortem, summum esse medicamentum quo superbiae nostrae sanaretur tumor et altum sacramentum quo peccati vinculum solveretur. *Ep.* 140 cp. 28 68 per hoc mediator effectus est, ut nos reconciliet Deo per humilitatem.

[4]) *C. Faust,* XIX 7 quia etiam sub gratia positis in hac mortali vita difficile est omni modo implere quod in lege scriptum est . . ille per carnis suae sacrificium sacerdos effectus impetrat nobis indulgentiam, etiam hinc adimplens Legem, ut quod per nostram infirmitatem minus possumus per illius perfectionem recuperemus.

Christus und der Glaube.

Ein Vortrag von

Fr. Niebergall,
Pfarrer in Kirn.

Wenn auch nicht im vollen Umfang, so doch in einem beängstigenden Grade ist die Weissagung Schleiermachers für das Ende des vergangenen Jahrhunderts eingetroffen, daß die Bildung und der Unglaube zusammenstehen. Woher diese Ablehnung des Evangeliums, woher allem Hunger nach einer besseren Weltanschauung zum Trotz dieses Vorbeigehen an unserer christlichen Religion und diese romantische Vorliebe für exotische Glaubensweisen nach Art der indischen Theosophie? Wir wollen zu verstehen suchen, ehe wir urteilen. Versetzen wir uns in die Seele eines edlen wissenschaftlich Gebildeten unserer Tage hinein. Wir können uns auch selber in einer früheren Periode unserer Entwicklung, wir können einen beliebigen Studenten oder Kandidaten der Theologie nehmen, der noch im Kampfe drin steht. Es ist überall so ziemlich dasselbe Bild. Was wir in einer solchen Seele lesen, es wird etwa folgendes sein: Alle Grundlagen unseres Glaubens sind uns zerstört. Was hatte uns zuerst zum Glauben gebracht? Es waren die schönen Feste im Elternhaus, die Erzählungen und Lieder, die sich daran knüpften, die Bräuche, die das Herz froh machten schon Wochen vorher. Alle Geschichten, die den großen Festen zugrunde liegen, sind uns unsicher geworden oder ganz zerstört. Wir thaten ab, was kindisch war. Dann waren es die andern Geschichten der Bibel, ihre Wunder zumal, die uns fesselten und im Glauben stärkten, die Geschichten von der Schöpfung, dem Donner am

Sinai, dem Zug durchs rote Meer, oder der Speisung oder den Heilungen Jesu. Es waren die schönen Lieder der Kirche, die uns erhoben und in der biblischen Vergangenheit so heimisch machten wie in dem Himmel. Auch diese Welt ist uns zerstört. Die Kritik hat sie uns vernichtet. Wir haben geschichtlich denken gelernt und glauben zu wissen, was auf Erden möglich und unmöglich ist. Später gründete man unseren Glauben auf die inspirierte Schrift: alles was in ihr steht, sei wahr; denn es müsse doch eine Wahrheitsquelle geben. Aber es sank auch dieser Grund dahin. Der Schluß von der Notwendigkeit eines Glaubensgrundes auf seine Wirklichkeit hielt nicht Stich. Die Schrift zeigte uns tausend Mängel und Widersprüche. Wir lernten sie geschichtlich lesen. Sie wandelte sich aus einem unfehlbaren Wahrheitsquell in eine Reihe von Glaubenszeugnissen der verschiedenen Zeiten. Nicht anders ging es den Bekenntnisschriften. Den dichtesten Schleier der Ehrwürdigkeit hat die schonungslose Hand der Kritik gelüftet. Wir können uns aber nicht zurückzwingen, wir können nicht wider unser Gewissen und die Wahrheit. Wir dürfen nicht glauben, weil andere, wenn auch viel bessere und glücklichere als wir, geglaubt haben. Wir dürfen nicht glauben, weil wir es selber wünschen und brauchen. — Und, wird unser Gebildeter fortfahren, auch auf dem weiten Felde der Philosophie liegt vieles in Trümmern, was einst den Glauben tragen half. Wir hatten geglaubt, weil alle Völker Religion hatten, müsse sie wahr sein. Wir wissen es anders, nicht das Bedürfnis und das Glauben der größten Menge kann Irrtum zur Wahrheit machen. Wir hofften auf die Philosophie, die uns mit sicherem Schlusse über die Grenzen dieser unserer Welt hinausführen würde in ein ewiges Reich. Allein eine genaue Untersuchung der Kräfte unseres Geistes hat uns gezeigt, wie weit wir kommen, wie sehr wir mit allen Denkkategorien gefesselt bleiben an diese sinnliche Welt. Und wenn wir glauben, aus unserer Seele unmittelbar die Gewißheit über die Objektivität unserer christlichen Glaubensrealitäten erheben zu können, dann werden wir belehrt, daß wir es bloß mit subjektiven Gebilden unserer Phantasie und unserer Wünsche zu thun haben, oder daß wir einen nicht aufrecht zu haltenden Zusammenhang zwischen unserer Seele und den über-

sinnlichen Realitäten postulieren. — So schafft, wie dort die historische Kritik hier die psychologische Bohrmethode. Geschichte und Psychologie — die beiden Großmächte auf dem Gebiet des geistigen Lebens, die Instanzen über das was wahr und falsch ist!

So liegt für Viele unserer Tage heute alles in Trümmern. Das geistig religiöse Leben ist ein Trümmerfeld. Was einst die Warte war, von der aus man alles überschaute, der Glaube, das ist herabgesunken zu einem Gebilde im Gang der Entwicklung, das längst kein Recht mehr hat. Man meint heute zu wissen, wie der Glaube zustande kommt, auch wie es einem Gläubigen der verschiedenen Religionen und Zeiten zumute ist. Es ist schrecklich, sich selbst so objektiv geworden zu sein, vom Glauben zu wissen und keinen Glauben zu haben. —

Die geschichtliche Bildung ist an allem Schuld. Wir haben sie nicht gemacht. Sie ist über die Zeit gefallen und legt uns eine Last auf, die wir tragen müssen, mögen wir wollen oder nicht. So und nicht anders müssen wir als Pfarrer und Seelsorger diese Stimmen aus der tiefen Brust unserer Zeitgenossen auffassen und aufnehmen, diese Stimmen, die wir mehr erraten müssen als ehrlich heraus gesagt bekommen. Vor allem müssen wir uns davor hüten, nur hellen Uebermut als die Triebfeder des Abfalls anzusehen. Ganz andere Kräfte sind mit im Spiele. Zuerst ein wissenschaftliches Moment. Ist der wissenschaftliche Sinn einmal erwacht, dann fängt er an, alles zu benagen, und niemand, der ein gutes Gewissen behalten will, darf ihm wehren. Wir müssen ihm alle unsere Glaubensgedanken still hinhalten, wenn er auch nicht nur die Rinde, sondern auch das Mark und die Wurzeln annagt. Das ist schmerzlich, aber wir können niemand verdammen, der lieber arm sein will mit gutem Gewissen als reich mit schlechtem. Und dann scheint ein ethisches, vielleicht können wir sogar sagen ein religiöses Moment im Spiel. Es ist der unbedingte Sinn für die Wahrheit, das Bedürfnis nach eigener Versicherung, der Stolz des Mündigen, der sich nicht jeder Autorität ohne weiteres fügen will. Von selbst gelten nicht die Gedanken alter Zeiten und der trefflichsten Leute. Weder das Alter noch die Heiligkeit machen die Gedanken wahr, sondern allein die Wirklichkeit.

Man hat einen gewaltigen Hunger nach Wirklichkeit. Man will selber sehen und hören und fühlen.

Das alles müssen wir zugeben, wenn wir das Vertrauen behalten und helfen wollen. Wir müssen das alles mit unseren Leuten tragen, auf daß wir ihnen helfen können, unsern Brüdern in der Welt. Wir müssen mitmachen all dieses Stürzen und Sinken, die ganze schreckliche Umwandlung des Festen und Giltigen in Relatives und Vergängliches, die Auflösung des Absoluten in geschichtlich Bedingtes, auf daß wir können Mitleiden haben mit ihrer Schwachheit. Auch auf diesem Gebiet giebt es stellvertretendes Leiden und zwar viel. —

Und es fehlt nicht an Hoffnung und Aussicht. Halten wir noch einmal das Ohr an die Brust unseres Gegenwartsmenschen, so vernehmen wir leise und zart noch eine Stimme: Wir möchten glauben, wir haben einen Hunger nach Glauben, denn die Träber des Skeptizismus machen nicht satt. Wir möchten wissen, wozu wir da sind, noch mehr als woher wir kommen. Wir möchten einen Glauben, der weniger unser Wissen abschließt als unserem Leben Sinn, Wert und Inhalt giebt. Wir sehnen uns nach einem Seil, das uns durchs Leben leitet, nach einem Wert über allen Werten, zu einem Trost und Halt. Aber das, was dieses alles geben soll, darf nicht offenbar nur ein zu Scheinwirklichkeit geronnener Wunsch oder ein Postulat unserer Spekulation sein. Wir hungern nach Glauben, aber wir hungern auch nach Wirklichkeit. Es muß das, was wir ersehnen, irgendwie in Verbindung stehen mit der wirklichen Welt, auf der wir nüchternen skeptischen Menschen stehen. Es muß dem nagenden Zahn der Kritik gewachsen sein. — Da knüpfen wir an: Wo finden wir so etwas? In unserm Bewußtsein? Wie aber kann sich das Bewußtsein an das Bewußtsein halten? Im Glauben der Vergangenheit? Aber Anker hält nicht an Anker. Es sind bloß zwei Gebiete, die wir fragen können. Das eine ist die Natur. Trotz aller Erkenntniskritik zweifeln wir doch nicht an ihrer Wirklichkeit. Aber was wir wollen, giebt sie uns nicht. Sie ist tot und hat kein Herz. Sie hat Ursachen, aber keine offenbaren Zwecke und Ziele. Sie giebt keinen Halt. Nur dem Dichter, der sie beseelt, offen-

bart sie ein Fühlen und eine Heimat. Aber das ist nur der Widerschein des Menschen, der in sie hineinblickt. Wir glauben auch nicht dem Pantheismus. Er ist eine dichterische Konstruktion, halb Glauben und halb Wissen. Aber von beiden aus unhaltbar. Weisen wir von der Natur alle Deutungen und Einlegungen ab, dann bleibt nur die kalte Maschinerie von Ursachen und Wirkungen, ohne Herz und ohne Sinn.

Aber darum geht es uns; wir wollen nicht allein sein in dieser furchtbaren Welt, sondern uns an einen guten und gnädigen Willen halten, der uns trägt durch Sünde und Sorge, Not und Tod in ein überweltlich Reich. Wohin müssen wir uns also wenden, wenn wir den Grund für unseren christlichen Glauben an einem solchen Willen finden und zugleich den Boden nicht unter den Füßen verlieren wollen? Wir müssen ins Menschenleben oder in die Geschichte hinein. Da sind Ideen und Ziele, Herz und Trost. In der Geschichte hoffen wir beides zu finden: Sicherheit der Existenz und zweckvolle Gedanken. Nun aber wollen wir den Weg der Deduktion abkürzen und eine Thatsache bringen. Die Jünger Jesus haben in ihm Gottes Sohn geschaut und in ihm das Ebenbild des unsichtbaren Vaters erkannt. So flüchten wir uns heute zu ihm, ob wir nicht bei ihm neben Trost und Halt in Versuchung und Anfechtung auch einen Grund für unser gläubiges Denken finden können. Nachdem alle Grundlagen des Glaubens in Trümmer gesunken, hält am Ende diese Gestalt den Glauben an den Vater im Himmel und an die ewige Welt. Wir sind so bescheiden geworden. Wir wollen nicht eine ausführliche Kenntnis Gottes nach der Art der Theosophie. Wir sind zufrieden mit einem Lichtblick, mit einem Silberblick, der uns glauben und hoffen läßt, daß doch nicht alles Wolke und Nebel ist, ach wenn uns doch nur dieser Blick geschenkt würde, wenn uns der neue Aufbau unseres Glaubens auf diesem Grunde gelänge.

Es handelt sich also darum, den Erziehungsgang, den Jesus mit den Jüngern gethan hat bis sie wußten, wer er war, wenn auch von andern Voraussetzungen aus und mit andern Mitteln zu wiederholen. Kam es bei ihnen nur darauf an, daß sie den ihnen gewissen Gott in Jesus wiederzuerkennen hatten, um dann

einen neuen Schein über Gott und ihren Herrn zu werfen, so müssen wir sehen, wie wir die uns ungewiß gewordene Existenz Gottes selbst an Jesu Gestalt uns gewiß machen. Haben die Jünger vor uns die Anschauung voraus, so hatten sie die Schwierigkeit, die neue bahnbrechende Erkenntnis zu fassen und sich anzueignen. Wir haben zwar nicht die Anschauung Jesu, dafür aber all die Zeugnisse einer fast 2000jährigen Geschichte von Gläubigen, die in Jesus den Weg zu Gott gefunden haben.

Das ist also unsere Aufgabe, zu sehen, ob es uns gelingt, eine Erkenntnis Gottes in Christus mit dem Gemüt zu erreichen und dann diese Erkenntnis irgendwie wissenschaftlich zu sichern und mit unsern andern Erkenntnissen zu vermitteln.

Es geht also um den tragenden Grund, nicht um die inhaltliche Einzelausgestaltung unseres Glaubens. Der historische Christus kann nie, wie überhaupt nichts Historisches oder Natürliches Gegenstand des Glaubens in unserem Sinne sein. Der Glaube deutet immer nach großen praktischen Gesichtspunkten, die mit den höchsten Aufgaben des Menschen zusammenhängen, er schafft einen großen Hintergrund und alles umfassenden Zweck und sieht Werte, die dem Bedürfnis des Gläubigen abhelfen sollen. Darum ist sein Objekt nie bloß der historische Christus; der ist höchstens Gegenstand des Wissens. Gegenstand des Glaubens ist in letzter Linie nur Gott, der Herr der Welt und Geber aller guten Gaben, der Hüter aller Werte und Urheber der höchsten Ziele. Wer die Bedeutung von Christus für Gott und Welt und alle Zeit ausdrücken will, der glaubt an den lebendigen Christus, der da lebet und regieret in Ewigkeit; aber das thue er ohne zu vergessen, daß er damit nichts anderes meint als den heiligen Geist Gottes, der seit Christus durch die Welt geht wie er vorher nicht ging, oder den heiligen Geist Gottes selber, der sich in Christus offenbart. Der Glaube an sich hat es stets mit einer gegenwärtig wirkenden Macht zu thun, die hohe, dem Gläubigen wertvolle Ziele verfolgt, und es ist dann gleich wie wir sie nennen. Die Untersuchung dieser Macht und ihres Verhältnisses zu anderen Mächten, soweit nicht unmittelbar die Interessen des Glaubens in Betracht kommen, ist sekundäre Aufgabe. Wenn man keine

Mythologie schaffen, sondern den Glauben aussprechen will, dann ist der auferstandene und erhöhte Herr für den Glauben ein Ausdruck für den nach Christi Bild gedachten Gott selbst. Hiermit verträgt es sich wohl, daß es für andere Bedürfnisse und Aufgaben des Christen darauf ankommt, auf das bestimmteste die konkrete Gestalt des erhöhten Christus festzuhalten. Der Glaube aber, der nach dem höchsten Sinn und der höchsten Macht in der Welt fragt, kann und soll beide Größen Gott und den erhöhten Christus zusammenschauen. In diesem Glauben liegt uns die Gewißheit von der Absolutheit, der Welt- und Ewigkeitsbedeutung unseres christlichen Glaubens verborgen. Das ist der Inhalt unseres Glaubens, der nach Christi Bild gedachte Gott oder der in Allmacht und Ewigkeit erhobene Christus. Darum geht es hier nicht. Wir wollen ein Anderes. In dem auf Erden wandelnden Christus hoffen wir ein doppeltes zu haben: ein Stück unserer Wirklichkeit und doch eine Abstrahlung Gottes und ein Pfand des ewigen Lebens, also eine Offenbarung. Wir ahnen, daß wir einige Begriffe anders fassen müssen als wir gewohnt sind. Im Gottesbegriff wird der philosophische Gedanke vom Urgrund und absoluten Sein in den Hintergrund treten, um dem Willen Platz zu machen. Und der des ewigen Lebens wird regiert sein von dem Gedanken eines Lebens in der Vollendung unserer sittlichen Persönlichkeit, nicht von dem der Unsterblichkeit als des Einzigen oder Höchsten oder gar des Paradieses, wo die goldenen Bäume wachsen. Mit solchen Aenderungen ist wohl dem Inhalt der Metaphysik wenig, aber dem Glauben um so viel mehr gedient.

Zwei große Probleme stellt uns unsere Aufgabe. Einmal zu untersuchen: was ist an dem Bild von Christus, das wir kennen, Bestandteil der Wirklichkeit, der wir angehören, und was ist bereits Bestandteil der Wirklichkeit des Glaubens, die in Beziehungen zu Gott, dem Weltzweck und der Weltmacht besteht? Was ist in der Verkündigung von Christus Wirklichkeits- und was sind Welterkenntnisse oder genauer Erkenntnisse der geschichtlichen und der religiösen Wirklichkeit? — Die Gestaltungen der zweiten Art kommen für uns bloß als Wegweiser für die Bedeutung in Betracht, die für die Zeugen die Bestandteile der andern Art gewonnen

hatten. — Und die andere Frage ist die: wie ist es überhaupt psychisch und religiös möglich für uns, die wir durch die Ueberlieferung, durch die Natur oder die Philosophie den Weg zu Gott gesucht hatten, einen Weg zu Gott über eine Person hin zu finden und irgendwie mit unsern sonstigen Erkenntnissen zu vermitteln. Das erste wird eine wesentlich historische, das andere eine wesentlich psychologisch-religionsphilosophische Untersuchung werden. Hoffen wir, daß wir die Wunden, die diese Schwerter geschlagen haben, mit ihnen selbst wieder zu heilen vermögen.

Noch zwei Fragen vorher. Wir haben letzthin so oft vernommen, Glauben sei ein Wagen, zu dem man sich entschließen müsse. Wie ist das Verhältnis dieser Behauptung zu unserm Versuch? Wir werden sie nie ganz abweisen können, da man Glauben nie beweisen oder gar erzwingen kann. Glauben ist Deuten nach großen Zwecken zur Gestaltung des Lebens nach dieser Zweckdeutung. Wir aber suchen eine Stelle in der Geschichte unseres Geschlechtes, die allen erfahrbar ist und den Empfänglichen einen Eindruck macht, der sie in jener Deutung stärkt. Wir wollen mit unserm Glauben nicht ganz in der Luft schweben. Unsere Untersuchung wird sich vor allem auf den Punkt richten, wie weit das objektive Moment der gegebenen Geschichte und wie weit das subjektive der Deutung den Glaubensakt konstituiert. Wir hoffen in Christus Jesus einen solchen Grund unseres Glaubens zu finden. Was aber soll an ihm das den Glauben Begründende sein, fragen wir zuvor einmal. Ist es nicht sein Glaube selbst, daß er so unerschütterlich an den Vater im Himmel und die ewige Welt, an die Bedeutung seiner Person geglaubt und darin gelebt hat bis zum Tode? Also dann wäre Jesus der erste Christgläubige. Aber damit erreichen wir nicht, was wir wollen. Wir bleiben dann gestützt auf seine Autorität, während uns alle Autorität nur eine auf Probe oder überhaupt nur eine Einladung sein darf zu eigenem Finden und Erfahren. Denn es ist uns keine Autorität ohne weiteres Gewähr, sei es auch der trefflichste und treuste Mensch. Wir wollen selbst Eindrücke haben, erfahren und glauben. Mit dem innersten Leben in uns, mit dem, was uns das Gewisseste und darum die letzte Instanz für alles, was Wirklichkeit sein will,

mit unserm eigenen Fühlen und Wollen müssen wir der religiösen Wirklichkeit inne werden. Darum werden wir nicht auf Jesus Glauben, sondern auf seine ganze Person zu achten haben, in der sein Glaube an den Vater nur ein Moment ist. Die Beziehung zwischen seinem Glauben und seiner Person ist bald hergestellt, wenn wir bedenken, welchen Einfluß der Glaube auf die Gestaltung des Innenlebens und dieses wiederum auf den Glauben hat. Du gleichst dem Geist, den du begreifst. Jesus war, wie er den Vater glaubte, und er glaubte den Vater, wie er war. Da steckt unser ganzes Problem: könnte uns Jesus mit seiner ganzen Person eine Gewähr für den Gegenstand seines Glaubens, den Vater im Himmel sein? Davon wird der synoptische Jesus nicht sehr viel zu sagen haben, aber Jesus in den Augen seiner Jünger, in den Augen der Briefschreiber steht so da: Gott war in Christus, wer mich sieht, der sieht den Vater, er ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes. Das sind die Stellen, um deren Aneignung und Verständnis wir ringen wollen.

Also der ganze Christus soll es sein. Aber ehe wir weiter gehen zur Erledigung all' der Fragen, die das Wort historischer Christus in uns weckt, fragen wir noch eins: was bedürfen wir für unsere Aufgabe? Unser Bedürfen steckt vielleicht unsern Wünschen Grenzen und giebt uns Trost, wenn wir nicht mehr bekommen als wir haben können. Es wäre ja ideal, wenn sich unser Bedürfen deckte mit dem, was wir erreichen. Unser Zweck ist, an der Person Jesu das Wesen Gottes klar zu machen und irgendwie die Bürgschaft für Gottes Sein und Walten zu erlangen. Nach Gott fragen wir nicht als Metaphysiker, die über sein Sein und Wesen im ontologischen Sinne etwas wissen wollen, sondern als Gläubige, denen es um einen ewigen Halt geht. Also es geht uns in erster Linie um den Willen Gottes und um seine Macht in zweiter Linie. Es genügte uns also, wenn wir einen Einblick in das unanfechtbar wirkliche Seelenleben Jesu gelangen könnten, der uns zu einem Blick in die Tiefen Gottes und zu einer Bürgschaft für seine Wirklichkeit würde. Wir wären zufrieden, den Willen Gottes an dem Willen eines Menschen zu erkennen. Dieser Wille des Menschen müßte imstande sein, wenn wir ihn als den

ewigen Gotteswillen denken, unser Bedürfnis nach Gott in jeder Weise zu befriedigen, und sich im Kampfe des Lebens als den Willen zu erproben, der in dem höchsten Herren der Welt und unseres Lebens waltet. Dann brauchte dieser Wille des Menschen in seinem Leben nur ein Höhepunkt zu sein, langsam emporgestiegen aus dem Zusammenwirken der Ereignisse und seines Innern. Es dürften sich auch Anknüpfungspunkte nachweisen lassen, soweit dies in einem persönlichen Leben überhaupt möglich ist. Das was uns aus dem Höhepunkt dieses Lebens die Offenbarung Gottes macht, das erschließt sich ja allein dem Glauben, der jede historische Erkenntnis verträgt, weil er doch nur Deutung der Wirklichkeit nach höchsten Zwecken ist. Und der Glaube braucht nicht von den Mängeln und Lücken der historischen Erkenntnis zu leben.

Es geht uns also um den Willen der geschichtlichen Person Jesu und um seine Deutung als der Offenbarung Gottes — Evangelium und Apostolos. Wir sagen Willen, und nicht Charakter oder inneres Leben Jesu, um nachher einen leichteren Uebergang zu Gott vermittels des auf Jesus und auf Gott anwendbaren Wortes Wille finden zu können. Sachlich meinen wir aber mit diesem Worte dasselbe, was mit den andern geläufigeren Ausdrücken gesagt ist.

Ausdrücklich sei hervorgehoben, daß diese Anschauung von Christus, wie sie der Glaube übt, etwas ganz anderes ist als jede wissenschaftliche Ueberzeugung. Beide kommen auf ganz verschiedene Weise zustande; die wissenschaftliche durch Beschäftigung des Verstandes mit den Quellen, indem verglichen und abgewogen, kombiniert und manche Kombination getrennt wird. So kann man zwar keine Biographie, aber ein Lebensbild Jesu in großen Zügen erhalten, gegen dessen Richtigkeit man nur dann viel einwenden kann, wenn man es nun einmal darauf abgesehen hat, die christliche Ueberlieferung schlechter als jede babylonische und ägyptische zu behandeln. Aber die eingehendste Beschäftigung mit diesen Aufgaben ist auch nur ein Werk der eigenen Vernunft und Kraft, durch die wir nicht an Jesus unsern Herrn glauben oder zu ihm kommen können — und ein andermal wieder wird Jesu Gestalt sofort transparent und der Heiligkeitsglanz Gottes an ihm offen-

bar, ohne daß eine genaue Kenntnis der Lebensumstände vorausgegangen ist.

Eine andere Frage ist die: wieviel kann der Glaube sich von der geschichtlichen Arbeit gefallen lassen, ohne daß er aufhörte, zu bekennen: Gott war in Christus? Es ist die Begründung des Glaubens auf eine geschichtliche Thatsache ein sehr gefährliches Ding. Wir wissen nicht, ob uns nicht die geschichtliche Arbeit der Kritik eines Tages ganz sachte das ganze Fundament unter den Füßen herausziehen wird. Dann müßten wir als ehrliche Menschen sagen: ja, Christi Bild, das ist ein Gedicht, laßt uns unsere Zelte abbrechen und sie anders wohin bauen. Wir haben auch gar kein Recht, von dem Glauben aus der historischen Kritik in die Arme zu fallen und zu sagen: Halt, bis hier her und nicht weiter. Nur der Glaube an die Wahrheit und an Gottes Leitung auch auf diesem Gebiete darf uns hier in der Gewißheit festigen, daß sein Geist der Wahrheit uns allmählich dahin bringen wird, zu erkennen, was wirklich und was unwirklich ist. Ich glaube sicher, daß es uns der liebe Gott übel nehmen wird, wenn wir uns nicht an den Geist der Wahrheit erinnern, wo irgend eine Geschichte des N. T. in Frage kommt, an der Gott weniger gelegen ist als an dem Geist der Wahrheit und Wahrhaftigkeit. Aber wir haben in der Gegenwart keinen Grund, uns zu beklagen. Jahrzehntelange Arbeit hat uns ein großes Gebiet im Leben Jesu sicher umsteckt und uns jedenfalls so viel gelassen als die Jünger hatten, da sie in Jesus Gottes Sohn erkannten, und die Geschichte seines Todes samt der Botschaft seiner Auferstehung haben wir noch dazu. Die ganze Lage zwingt uns eben, uns immer den Rest, wie es bei den sibyllinischen Büchern war, gerade so teuer wie das Ganze bleiben zu lassen.

Nur noch ein Einwand gegen die ganze Methode. Er stützt sich auf das Lessing'sche Wort von den notwendigen Vernunftwahrheiten, die nie durch zufällige Geschichtsthatsachen bewiesen werden können. An dieser Stelle wird unsere ganze Auffassung und ihr Unterschied von anderen klar. Dieses Wort Lessings schreckt uns nicht. Wir wissen nichts von notwendigen Vernunftwahrheiten. Zwischen uns und diesem naiven Rationa-

lismus liegt die Kant'sche Philosophie. Unsere Gotteserkenntnis und Weltanschauung steht nicht in erster Linie im Dienste der theoretischen Vernunfterkenntnis, und es sind uns Gott und Unsterblichkeit nicht mehr notwendige Vernunftwahrheiten. Sondern wir suchen einen Rahmen für unser Streben nach Heil und neuem Leben. Frieden und Kraft, Leben und Seligkeit wollen wir haben und von da aus die Welt verstehen, also unsere tiefsten persönlichen Bedürfnisse, unsere theoretischen und praktischen Interessen befriedigt haben, indem uns unsere Weltanschauung sagen soll, daß ein solches kraft- und friedevolles Leben das Weltziel und die Gabe des allmächtigen Gottes ist.

Das sind keine notwendigen Vernunftwahrheiten, sondern das ist entweder thatsächliche Wirklichkeit oder nicht. Wir haben gar kein Interesse daran, einer hohen rationalistischen Vernunft solche Dinge zu beweisen, sondern nur sie den Empfänglichen zugänglich zu machen und die andern — laufen zu lassen. Nun sind aber jene Güter alle in einer geschichtlichen Person zuerst aufgetreten oder wenigstens am kräftigsten zur Erscheinung gekommen. Weil sie eng mit dem persönlichen Leben dieser Person verknüpft sind vermöge ihrer ganzen Beziehung zum geistig-persönlichen Leben, darum ist ihr Erwerb dauernd an den gebunden, der auch heute noch Umwandlung und Neuschöpfung durch seinen Geist bewirken kann, so weit man sich ihm nur anschließt.

Unser Glaube an Gott und an die Ewigkeit ist keine notwendige Vernunftwahrheit, sondern eine von Jesus gelernte Deutung der von ihm ausgehenden Kräfte als von Gottes Gaben. Wir drehen eben die Sache herum. Nicht ist uns das erste die notwendige Vernunftwahrheit, auf die dann die Bethätigung folgte, sondern der innerste Kern des Glaubens ist die kräftige Sympathie mit jenen Gütern, zu der dann die gläubige Deutung dieser Gaben und Kräfte als göttlicher Wirkungen hinzukommt.

Wir wollen vor unserm theoretischen Bewußtsein bloß rechtfertigen, daß wir diese Gaben göttlich nennen, nicht mehr; sie als göttlich beweisen, geht nicht an. So bleiben also für uns die notwendigen Vernunftwahrheiten gebunden an die zufälligen geschichtlichen Begebenheiten, weil in der Geschichte sich die Kräfte

offenbaren, die unserer Vernunft einen Abschluß ihrer Erkenntnis ermöglichen.

Wir wenden uns nun zu dem Thema: Der geschichtliche Christus.

Der geschichtliche Christus, wie wir ihn meinen, ist von zwei Extremen entfernt und steht in der Mitte. Einmal von dem naiv aus der Verkündigung des neuen Testamentes zu gewinnenden Bilde, das den Heiland als einen Mann schildert, der vor allem Wunderbares gethan und noch Wunderbareres erlebt, der geredet, gestritten und gelitten hat, und dann von einem künstlich hinter dem naiven Christusbilde der Evangelien hervorgesuchten und konstruierten Bilde, das uns darlegen will, wie es im Einzelnen wirklich zugegangen sein mag. Das eine ist der geglaubte und gepredigte Christus, wie Kähler sagt. Ausgehend von der Unmöglichkeit, etwas Bestimmtes über den Lebensgang Jesus auszumachen, geht er sofort, als gäbe es nichts Anderes, auf diesen geglaubten und gepredigten Christus zurück und nennt ihn den eigentlich historischen Christus. Eine weitere historische Realität sei für uns unfindbar. Dagegen haben wir folgendes einzuwenden. Mit dieser Ausdrucksweise werden alle Begriffe verwirrt. Wir stellen gerade den historischen Christus dem des Glaubens entgegen. Der Christus der Geschichte — darunter verstehen wir die Person der Geschichte, von der man w i s s e n kann — auf grund der Beobachtung oder Untersuchung ihrer Erlebnisse, Thaten und Art; durch Anschauung oder durch Rückschlüsse auf Anschauungen kann ein Bild von diesem Christus im allgemeinen von einem jeden gewonnen werden, der über die nötigen Mittel äußerer Forschung und innerer Gleichförmigkeit mit der Person, die den Gegenstand der Untersuchung bildet, verfügt. Der Christus des Glaubens, das ist die Person Christi, angeschaut im Lichte ihrer Bedeutung für Heil und Leben der Gläubigen. Diese Bedeutung spricht sich im allgemeinen in Glaubenssätzen, oft aber auch in Geschichten aus, die, was immer ist und geschieht, in eine Geschichte zusammendrängen, die nie und nirgends ist geschehen. Das ist die Sprache des Glaubens, nur dem Gläubigen verständlich, allen andern unfaßbar: den einen Torheit, den andern göttliche Kraft und Weisheit. So ist der

geglaubte Christus etwas anderes als der geschichtliche Christus. — Aber noch einen andern Knoten gilt es zu lösen. Gewiß ist die Verkündigung von dem auferstandenen und gen Himmel gefahrenen Christus, von dem geglaubten Christus eine geschichtliche Macht, an deren geschichtlichem Charakter niemand zweifeln wird. Aber es ist doch eine zu geringe Vorsicht mit den Worten, wenn nun diese geschichtlich wirksame Macht, die Niemand bezweifelt, an die Stelle des geschichtlichen Christus tritt. Denn es ist doch etwas ganz anderes, eine geschichtliche Person und ein durch die Welt getragenes Bild von ihr. Auf dieses möchte ich meinen Glauben nicht gründen, denn es ist ja Glaubensinhalt, den andere gefaßt haben. Und es geht uns doch gerade darum, alle Uebermalungen durch den Glauben anderer abzublättern, um wenn möglich selbst zu sehen und eigene Eindrücke zu empfangen. Die Uebermalungen früheren Glaubens sind nun eben keine Geschichte, wie wir sie brauchen, sondern Glaubenszeugnisse. Diese Eindrücke anderer sind für uns bloß Einladungen, die uns auf die Bedeutung der zugrunde liegenden Gestalt aufmerksam machen. — Und dann können wir uns nicht damit befreunden, daß an die Stelle des geschichtlichen Christus die geschichtliche Verkündigung von ihm tritt. Uns liegt alles an der Beseitigung dieser Kluft zwischen Verkündigung und Person. Wir haben nur Respekt vor dem, was sich uns als wirklich im strengen Sinn, das heißt als der Welt der Thatsachen und nicht nur der Hoffnungen und Wünsche angehörig ausweist. Wollen wir doch in einer wirklichen Person den Spiegel des väterlichen Willens Gottes sehen. In einer Person soll uns durchschlagend offenbar sein, was wir zum Exponenten unserer Gotteserkenntnis erheben wollen. Durch das Wortspiel von geschichtlicher Person und geschichtlich wirksamer Verkündigung lassen wir uns nicht beirren. Die Sage von Barbarossa war auch eine Macht, die viele getröstet und aufgerichtet hat. Damit ist aber höchstens das Vorhandensein einer großen Persönlichkeit dieses Namens, aber nimmer sind damit die einzelnen Züge der Sage selbst als geschichtlich erwiesen.

Nun könnte es scheinen, als müßte unser historischer Christus aus einer feinen historisch kritischen Destillationsarbeit herauskom-

men, als müßten wir eine Lebensbeschreibung von ihm haben, die ebenso auf dem Wege der kritischen Forschung alles erkundet hat und über alles Bescheid weiß, wie der naive Glaube über alles und seine Ursachen unterrichtet ist. Wir aber sagen: ein solches Bild ist unnötig und dann unmöglich. Unnötig, denn diese Anschauung von der Aufgabe steht ebenso unter dem Banne der Sehnsucht nach Thatsachen, wie die naiv gläubige auch. Beide meinen von ihrem intellektualistischen Standpunkte aus, es käme auf das Wissen von den Thatsachen und ihren Gründen an. Die Thatsachen der sogenannten gläubigen Anschauung des Lebensbildes Christus können ja noch zum Glauben führen, weil oder vielmehr sofern es Ausdrücke des Glaubens sind. Aber die Thatsachen und ihre Gründe, die die Forschung auffindet, helfen dazu rein gar nichts. Glaube und Wissen um Lebensumstände Jesu — das sind zwei ganz fremdartige Gebiete. Ganz verschiedene Organe, ganz verschiedene Bedingungen walten auf dem einen und dem andern. Wir brauchen für unsern Zweck bloß die Thatsache des Geistes und des Willens Jesu. Geist und Wille Jesus finden sich natürlich nicht nackt, sondern im Gewande von Thatsachen. Aber ein paar Stücke Silbererz geben uns schon Glanz genug. Wir brauchen nicht alle für diesen Zweck zu haben, noch zu wissen, wie sie im Stollen lagen. Jedes weitere Stück und seine Lage ist dem Wissen wichtig, aber der Glaube ist bescheiden mit dem Stück, das er in der Hand hat, wenn er nur weiß, daß es Wirklichkeit ist und kein Traum. Unmöglich ist es, ein genau ausgeführtes Lebensbild Jesu zu bekommen. Höchstens reicht es zu einer ziemlich genauen Anschauung der Katastrophe und ihrer Entwicklung; nie zu einer Herleitung der Gedanken und Kräfte Jesu aus irgendwelchen Quellen. Damit ist natürlich nicht bestritten, daß Glaubenslehre und Glaubenspraxis aus dieser Arbeit großen Segen gewonnen haben.

Wenn wir uns beschränken auf den Sinn und Willen Jesu, dann sind wir in einer recht günstigen Lage. Wir brauchen dann nicht allzu sehr die Grenze der kritischen Arbeit einzuhalten. Der Unterschied zwischen Sage und Geschichte wird dann in etwa für uns neutralisiert. Denn wir können wohl behaupten, daß die

Sage im allgemeinen nur solche Züge wiederspiegelt, die im Umkreis der wirklichen Personen liegen. Sie ist also gewissermaßen gefesselte Dichtung.

Wir treiben nun, um das Gold des wirklichen Geistesinhaltes Jesu zu gewinnen, drei Stollen in die Evangelien hinein. Der wichtigste ist der über das rein kausale Erkennen übergreifende intuitive Sinn für seine Art, der herausfühlt, was zu ihm, dieser originalen, von Gott erfüllten Gestalt gehört haben muß: der mit dichterischer Sicherheit sein Bild nachschafft und das Ewige in ihm mit der geschichtlichen Bestimmtheit seiner originalen Person zu vereinigen weiß. Hierzu gehören zwei Dinge: einmal ein in dieser Arbeit geübter historischer Instinkt, der sich leicht in dem Wirrwarr der Ueberlieferung zurechtfindet, die historiographisch-dichterische Fähigkeit, die eine überragende Persönlichkeit zu komponieren, das Ueberflüssige auszuscheiden und Fehlendes zu ergänzen weiß, also die Divination für die große geschichtliche Person im allgemeinen; und dann noch etwas ganz besonderes. Es ist nämlich niemand imstande den Geist Jesu zu begreifen, der ihm nicht gleicht, der nicht irgend unter dem Einfluß seiner Person steht. Damit ist nicht gemeint, wie es nach Eb. Vischers Darstellung[1]) scheint, als müßte der Forscher vorher in der Ueberlieferung von Jesus Gottes Offenbarung geschaut haben, um beurteilen zu können, was wirklich geschehen ist und wie es war. Nein, nicht erst von einer bestimmten Deutung der Ueberlieferung aus, sondern schon von der auf dem Wege der Erziehung und geschichtlichen Aneignung gewirkten Gleichförmigkeit mit dem Geiste Jesu Christi gelingt es, des Innersten in ihm habhaft zu werden, gelingt es eine Witterung zu bekommen für Einschaltungen und Erweiterungen, die dem ursprünglichen Geiste fremd oder ihm entsprechend sind. Das ist ohne Zweifel der sicherste Weg, wenn ihn ein geschichtlich geschulter und christlich bestimmter Geist geht. Aber da es ein Weg für das tastende Gefühl ist, so bedarf es einer Nachprüfung durch den ganz sachlich arbeitenden Verstand. Diese Nachprüfung soll in einer doppelten Weise vor sich gehen. Die eine besteht in der kritischen Bearbeitung der Evangelien mit

1) Zeitschrift für Theologie und Kirche 1899. 250 f.

Anwendung all unserer Werkzeuge, der Text- und Quellenkritik, der historischen und philosophischen Kritik. Hier gilt es rein litterarisch, späte Schichten von den ältesten abzuheben, Tendenzen der Verfasser klarzulegen, Kombinationen zu trennen und Getrenntes zu kombinieren, das geschichtlich Mögliche von dem Unmöglichen zu sondern, das Uebertriebene zu reduzieren, Gedichte auf ihren religiösen Keimgedanken zurückzuführen. So etwa könnte man auf das harte Edelgestein der ersten Ueberlieferung von Christus stoßen, indem sich ein Kern von Erzählungen auf rein litterarischem Wege ausscheiden läßt. Es wäre der Triumph der Forschung, wenn dieses Ergebnis mit dem des ersten Verfahrens stimmte. Aber noch eine Nachprüfung gilt es zu vollziehen. Nämlich von den geschichtlich sicheren vorangehenden, umliegenden und nachfolgenden Punkten des Netzes der geschichtlichen Entwicklung aus Schlüsse und Rückschlüsse auf die Person Jesu zu thun, soweit nur irgend dieses Schlußverfahren auf dem Gebiete der Geschichte, das heißt dem der Freiheit und der Ueberraschungen erlaubt ist. Unter diesen Punkten verstehe ich etwa die uns auch sonsther bekannten Gegner Jesu, von deren Art sich ein Schluß auf die entgegengesetzte Art Jesu machen oder wenigstens eine anderswoher gewonnene Kenntnis seiner Art bestätigen läßt; ich denke an seinen Kreuzestod, vor allem aber an den Glauben des Apostels Paulus. Es handelte sich hier besonders darum, von den Briefen des Paulus aus einen Rückschluß auf den wirklichen Christus zu wagen. Folgendes soll im Einzelnen zum Nachdenken anregen. Wir kennen das vorchristliche und das nachchristliche Messiasbild. Es überwiegen in dem ersten offenbar die national-politischen Züge die religiös-ethischen Güter und Kräfte. Das nachchristliche des Paulus ist ganz anders. Das national-politische Moment tritt ganz zurück, und auch die eschatologischen Züge erblassen hinter dem strahlenden Glanz der großen geistigen Gottesgaben, die der Messias bringt. Also das vor- und nachchristliche Messiasbild sind nur durch einen schwachen Faden mit einander verbunden. Die Momente, die in dem ursprünglichen sekundär geblieben sind, sind in dem späteren primär geworden, haben aber doch den Messiasnamen an sich zu heften vermocht. Wie kommt das doch?

Zugegeben, daß einiges auf Paulus selbst fällt; aber es liegt doch der Schluß nicht sehr weit, daß es eine Persönlichkeit von einer ganz bestimmten überragenden Geistesart war, die die primären Momente des Messiasbegriffes gar nicht, dafür aber die sekundären so stark an sich getragen hat, daß sie im Glauben der nachfolgenden Generation siegreich sich den Messiastitel erobert und gerade an die Momente geknüpft hat, die ihn nun trugen: Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit. Wie kommt es doch, daß in der Darstellung der Evangelien und des Paulus im ganzen doch das herkömmliche Messiasbild nicht das Lebensbild Christus Jesus gestaltet hat, sondern daß sich umgekehrt jenes nach diesem richten mußte? Die Antwort ist doch wohl kaum zu kühn, daß wir in Jesus einen einzigartigen Gottesgesandten haben, der auch in seinem Leben die Gaben und Güter ausstreute, die man an den Gekreuzigten und Auferstandenen heftete: Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit.

So etwa können wir in die wirre Ueberlieferung hineinkommen. Versuchen wir auf diese Weise ein Bild von Christus zu gewinnen und seinen Eindruck auf Verstand und Gemüt zu beschreiben!

Der erste Eindruck ist der eines starken sich selbst ganz klaren Willens. Ueberall leuchtet die wunderbare Selbstverständlichkeit jeden Wortes und jeder That heraus. Die Reflexion tritt zurück hinter dem aus dem schöpferischen Urgrund des innersten Ich hervorquellenden einfachen und klaren Sichgeben der Persönlichkeit. Die Gestalt zieht an und bannt durch die originale Kraft und Frische, die in ihr wohnt. Das kurze Schwanken am Anfang und am Ende, wo das Scheitern immer am nächsten liegt, beweist, daß diese Kraft nicht in einer übernatürlichen Ausstattung der Natur, sondern im Willen und Charakter liegt. Der zweite Eindruck ist der eines Helden, der zum Bildner und Herren der Menschen geboren ist. In Wort und That macht er den Anspruch, Etwas für die Menschen zu sein. Wohl dem, der sich ihm anschließt, wehe dem, der ihn verwirft. So etwas wie in ihm wird nur einmal geboten. Rettung und Heil hängt ab von der Stellung, die man zu ihm einnimmt. Wer ihn verwirft, der ist verworfen, wer sich ihm nähert, auf den gehen hilfreiche Kräfte von

ihm über. Die Gewalt seines Willens scheidet alle in Gläubige, die gerettet, und in Feinde, die verloren werden. Aber was ist der Inhalt seines Willens? Einen Augenblick verwirrt unser Auge dieses Bild. Wie viel Gegensätze liegen eingeschlossen in seiner Art? Zuerst hält man ihn für einen Sittenlehrer, der in geschickter Anknüpfung an alltägliche Verhältnisse neue sittliche Gesichtspunkte aufstellt, um den Herzen seiner Hörer das höchste Wohlwollen und die größte Reinheit einzupflanzen. Als Herolde seiner Verkündigung, die ihm das Vertrauen der Elenden erringen sollen, erscheinen die Zeichen, die er an Kranken und Notleidenden that. Aber bald wird man gewahr, daß das Schema des Sittenlehrers zu klein ist. Er arbeitet an den einzelnen Menschen. Jede Seele ist ihm Arbeit wert. Was kein Sittenlehrer that, er sucht die Sünder auf und isset mit ihnen. Da ist er die Milde selbst. Alle Kleinen und Vergessenen, die Parias der Gesellschaft, das sind seine Leute. So stellt er alle Maßstäbe auf den Kopf. Das Kleine ist ihm groß und eben darum das Große klein. Derselbe, der den Verachteten die reine Güte ist, wie hart und scharf ist er gegen alle, die sich groß dünken, gegen den Reichtum an Geld und Gerechtigkeit! Als ihm dieser Widerstand gegen die hoffärtigen Hüter ihrer Vorrechte und der äußerlichen Ordnungen den Tod nahebringt, da nimmt er ihn willig an als ein von Gott geordnetes Mittel, nun erst recht den Willen des Gottes durchzuführen, der den Hoffärtigen widersteht und den Demütigen Gnade gibt. Das sind also etwa die drei hervorstechendsten Züge seines Willens 1) sein Drängen auf ein Leben nach dem Willen des heiligen Gottes, 2) seine Bemühung, den der Sünde verfallenen und durch die Gewissensangst ihrer Ruhe beraubten Menschen wieder einen festen Halt zu geben und 3) der Anspruch in seiner Person diese Gaben und damit die Entscheidung über ihr Geschick den Menschen anzubieten.

Je mehr man sich mit diesem Bilde beschäftigt, desto stärker wird der Eindruck tiefster Befriedigung und reinsten Vertrauens. Aber desto mehr erheben sich auch die Stimmen der Anklage in unserm Innern, wie gar wenig wir vor ihm sind. An seiner freien Leichtigkeit im Thun des göttlichen Willens wird uns unsere

Gebundenheit klar. Er hat Recht mit seinem Wort: ὑμεῖς πονη-ροί. Vor seinem Bild fallen uns unsere Schulden ein. Man meint, wie man es selber treibt, das sei gar nicht gelebt, gelebt sei erst völlig, was man da zu sehen bekommt. Dieses vollständige Einssein mit dem guten Gotteswillen, dieses Hinüberkönnen über die schwersten Prüfungen und Aufgaben, diese Aufopferung im Gehorsam gegen Gott und in der Hingabe an die Brüder, das ist erst ein Leben, das den Namen verdient. Alles in allem — wir sehen an ihm einen guten und gnädigen Willen. Wie nur mag sich an ihm eine Erkenntnis gewinnen lassen von Gottes gutem und gnädigen Willen, der durch Jesus allen bösen Rat und Willen bricht und hindert und uns stärket und behält uns fest in seinem Wort und Glauben bis an unser Ende?

Dazu versuchen wir zunächst die Wirkungen dieser Gestalt auf unser Gemüt darzustellen soweit dies möglich ist. Wenn man mit diesem Jesus so lange gewandelt ist und gegessen und getrunken hat wie seine Jünger, dann läßt er uns auch im Bilde nicht mehr los. Dann wird es dir, als könntest du die hohen Berge und das große Meer vergessen, wo sich die Menschen sonst die Gottesstimmung hergeholt, und könntest immer nur auf diesen Mann von Nazareth schauen. Es ist dir als hättest du dein Leben lang nichts anderes zu thun als seinen Gedanken nachzuleben und zu sehen, daß du ihm recht wirst. Es kommt dir so ganz selbstverständlich vor, daß er dich zu beanspruchen hat, denn es ist ja doch an ihm der Sinn des Lebens und die Bedeutung der ganzen Welt aufgegangen. Und er zieht dich in seinen Bann. Bald ist es dir, als wenn du in der Fremde an den Vater und bald als wenn du an die Mutter denkst. Du meinst, hier könnte man ganz vertrauen und hier fände sich Rat und Kraft für jede Not. Du erinnerst dich an Menschen, die nur für die Not anderer da zu sein glauben. Es ist, als rage hier in die Welt der Unzuverlässigkeit eine Brücke aus einer Welt der unbedingten Treue und Sicherheit herein. Das ist Gott in Christus. Das ist es, was Petrus bei Philippi erkannte und was Jesus selbst dem Philippus bezeugt: Wer mich siehet, der siehet den Vater. Gott in Christus, darüber denken wir eine Weile nach. Wir

gründen damit unsern Glauben an Gott auf eine geschichtliche Person. Jesus, ganz auf unserer Erde stehend, wird dem Glauben und seiner Deutung zu einem Ebenbilde des unsichtbaren Gottes, zu einem Spiegel seines väterlichen Herzens. Gott in Christus, ein Satz, dessen Glieder sich wechselseitig erläutern, wie es in jedem Satze geschieht. Gott, nach dem Bilde Christi stellen wir ihn uns vor, so heilig, so treu, so gnädig und so stark. Und Christus, wenn der Glaube diese Deutung gefunden und von dem Mond auf die Sonne geschlossen hat, Christus strahlt als Abglanz des höchsten Gestirnes, er ist die Sonne in der Nacht der Welt. Gott in Christus: damit berühren wir uns in einer großen unsichtbaren Gemeinde mit tausend Zeugen von den Tagen der Apostel an. Mag die Denkweise und der Wortvorrat noch so verschieden sein, wir grüßen die Heiligen aller Zeiten mit dem Gruße tiefsten Verständnisses, das unterhalb der Region der Worte und damit des Streites liegt. Wir verstehen einen Johannes und einen Paulus, wir würdigen einen Athanasius, so seltsam uns seine Philosophie anmuten mag, wir schätzen vor allem Luther. Gebunden durch den Glauben an denselben Christus durch das Grunderlebnis der Gottesschau in ihm, sind wir frei in der Ausdrucksweise, die wir wählen wie Gott unsern Verstand geschaffen hat. Es wird uns klar, wie wenig die Worte die Sachen erschöpfen, wie thöricht die Menschen sich um Worte streiten, die doch unvermögend sind, die Eindrücke des Herzens und die Regungen der Seele ganz ohne große Einbuße von unten heraufzuholen. Diese große Paradoxie, Gott in Christus, die Macht in der Ohnmacht, die Hoheit in der Niedrigkeit, der Gedanke, der den Augustin gebannt hat, das Schalten und Walten eines Menschen mit den Sündern als wäre der höchste Richter mit seiner Barmherzigkeit und Strenge selbst in ihm, diese Paradoxie faßt und erzwingt kein Verstand. Ihr Verständnis vollzieht sich in den Tiefen der Seele, wo die Liebe und das Sehnen nach Glück und Halt, wo das Gewissen und das Hungern nach Gerechtigkeit wohnt. Wir können auch nicht den Vorgang schildern, wie dieser Glaube zustande kommt, höchstens können wir die Elemente nennen, aus denen jener Vorgang resul-

tieren kann. Es ist einmal eine längere vertraute Beschäftigung mit Jesus. Es ist dann eine bestimmte Höhe innerlicher Entwicklung nötig, die alle gewöhnlichen irdischen Maßstäbe von groß und gut über den Haufen geworfen und höhere Gedanken von Leben und Lebenswerten eingepflanzt hat. Es ist schon ein Zeichen hoher Entwicklung, wenn sich ein Mensch entschließt, Gott in einer solchen Person zu sehen, die hohe Anforderungen stellt und den Willigen Vergebung der Sünden und ein ewiges Leben im heiligen Geiste giebt. Es führt noch zu neuen höheren Entwicklungen, wenn sich Menschen einem solchen Gott verschreiben, und vor ihm leben wollen als seine Kinder. Das etwa sind die Elemente in jenem Vorgang, aber wir können hierbei so wenig etwas erzwingen als etwas beobachten, wie man etwa das Werden des Wassers aus Wasser- und Sauerstoff unter der Einwirkung des elektrischen Funkens beobachten kann. Von einer Erklärung ist erst recht keine Rede. Man kann sich auch nicht plagen und nagen mit seinem Verstande, und mit seinem eigenen Streben. Die genaueste Kenntnis der Lebensumstände Jesu hilft nichts dazu und die geringste bricht nichts ab. Hier heißt es abwarten, wachsen, werden und dann erkennen. Nichts nachreden, was andere vorher gesagt haben, damit man sich selbst betrügt. Wir kommen eben nicht hinaus über das, was Luther sagt: Nicht aus eigener Vernunft noch Kraft, sondern der heilige Geist hat mich mit seinen Gaben erleuchtet. —

Aber wir wollen in dem Sturme heiliger Begeisterung doch die ruhige Stimme unseres kühlen Verstandes nicht ganz überhören. Das ist der Fehler vieler Erörterungen über diese Sache, daß sie mit Erwägungen anfangen und mit Deklamationen enden. Es soll doch immer eine wissenschaftliche Erörterung sein. Darum haben wir diese tiefen und warmen Eindrücke selber im Spiegel der Reflexion aufzufangen. Nicht daß wir die Urteile, die das befriedigte Bedürfnis nach Halt und Trost gefällt hat — das sind Werturteile oder Werterkenntnisse —, umschmelzen wollten in theoretische Urteile. Es giebt keine andere Art von Christus und Gott zu reden als indem man sagt, welchem Bedürfnis unserer armen Existenz sie abhelfen. Aber an einen Punkt hängen

wir unsere Betrachtung. Wir haben so ohne Weiteres die Segnungen Christi als aus Gottes Hand empfangen und um ihretwillet Gott in Christus geschaut. Wie kommen wir nun eigentlich dazu, dieses Große auf Gott zurückzuführen und mit dem Namen Gott zu verbinden? Das wollen wir noch vor unserm theoretischen Bewußtsein rechtfertigen. Nicht wollen wir den Eindruck Christi als den eines Boten Gottes beweisen. Das ist eine Sache eines jeden Einzelnen, diese große Erfahrung selber zu machen, die da beugt und erhebt und ein Gewaltiges im Leben wird, das man nur zu benennen weiß, wenn man sagt: Gott. Das ist und bleibt die Hauptsache und das Erste. Das andere ist ein nebensächliches Geschäft: das Recht dazu zu erweisen vor unserer theoretischen Vernunft, daß wir die Macht und Kraft, die uns aus Christus anspricht, Gott nennen. Das erste kann ohne das zweite, aber das zweite kann nie ohne das erste sein. Um unser Recht zu erweisen, auf jene geistige Macht das Wort Gottes anzuwenden, haben wir also dieses Wort selbst zu untersuchen. Wir müssen fragen, welches ist die Mitbezeichnung, das geistige Gefolge, die Atmosphäre dieses Wortes „Gott"? Welche Gedanken, Gefühle und Strebungen weckt auf dem Wege der Ideenassoziation der Klang des Wortes Gott? Was ist auf dem langen Weg der Bildung der Wörter und Begriffe verbunden worden mit diesem Namen Gott, sodaß so ziemlich jeder heutzutage wissen kann, was an Gefühls- und Willensmomenten hineingelegt worden ist? Was wir suchen ist also keine philosophische Begründung des von uns vorläufig gewonnenen Ergebnisses, sondern eine psychologische und etymologische. Wir gelangen also auch nur zu einer im Sprachgebrauch begründeten Notwendigkeit unserer Stellung, wie dieser Sprachgebrauch in der Geschichte geworden ist. Ueber die Realität dieser geistigen Größe, des Gottes in Christus, sagt unsere Untersuchung nichts. Diese ist eine Sache des inwendigen Gefühles in Herz und Gewissen. Es geht nicht um Wirklichkeit der Sache, sondern um das Recht der Bezeichnung. Wir sind natürlich weit davon entfernt, im Wort und Namen das sogenannte Wesen eines Dinges einschließlich seiner Wirklichkeit in geheimnisvoller Weise eingeschlossen zu denken. Das Wort

ist nur ein geschichtlich entstandenes Symbol für eine Reihe von Erfahrungen und Eindrücken, die Menschen erlebt haben und die sie übereingekommen sind, also zu nennen wie das Wort lautet. Wir können also nur aus der Erfahrung feststellen, welches die hervorragendsten Momente sind, an die Menschen gedacht haben und noch denken, wenn ein bestimmtes Wort erschallt. So ist unsere Untersuchung formell etymologisch, inhaltlich religionswissenschaftlich. Dieses Verfahren selbst darzustellen gehört nicht hierher. Nur das Ergebnis. Zwei Kennzeichen hat man im Sinne, wenn man das Symbol Gott gebraucht; 1) man meint eine übernatürliche Macht, die im Stande ist zu thun und zu geben, was der Mensch sich nicht geben kann, also was Leben Heil und Seligkeit fördert; 2) denkt man daran, daß diese überweltliche Macht den Menschen in Dienst und Pflicht nimmt und sein Leben nach ihrem Willen gestaltet wissen will. Sollte in diese Bezeichnung die Mystik nicht glatt aufgehen, so beweist das nichts. Denn sie ist immer ein Verfallprodukt einer Volksreligion. Unsere Merkmale nehmen wir von den ersten unreflektierten Erscheinungen ab. Wir haben also nur die Aufgabe, nachzuweisen, daß diese beiden Merkmale der Religion, also des Verhältnisses zu Gott imstande sind, auch das Leben eines Menschen wie es Christus war, mit allen seinen Gaben und Aufgaben zu umspannen, sodaß er ohne Anstoß in jenes Schema paßt. Dann haben wir, um es noch einmal zu sagen, nicht bewiesen, daß Gott in Christus ist, denn der Sprachgebrauch beweist nie etwas über die Wirklichkeit, sondern nur über das Recht der Bezeichnung, aber wir haben die Charakterisierung jenes Eindruckes, den Jesus auf Gemüt und Gewissen macht, vor dem Sprachgebrauch gerechtfertigt, das heißt vor unserer Vernunft, da sich die geschichtlich gegebenen geistigen Momente, die unsere Vernunft bilden, im Sprachgebrauch einen Niederschlag gegeben haben.

Der höchste Zweck des Menschen, das ist der Zweck Gottes; und der Zweck Gottes, das sei der Zweck des Menschen — das ist aufs kürzeste gebracht, die Formel der Religion, wie sie sich darstellt in Glaube und Kultus. Das ist der Begriff, mit dem Etwas gegriffen werden muß, das als Gott in der religiösen Be-

deutung des Wortes angeeignet werden will. Die Frage ist nun also die: Kann auch Jesus mit diesem Begriffe gegriffen werden und von welch einem Standpunkte aus?

Zwei Standpunkte lassen sich denken, von denen aus Christus nicht in dieser Weise als Gottes Offenbarung ergriffen werden könnte, wenigstens nicht der Christus, den wir im Auge haben als den geschichtlichen. Wenn sich die Zwecke eines Menschen beschränken auf Brot, Gesundheit, Ehre, Gewinn, dann paßt Christus nicht in das religiöse Schema hinein. Dafür ist Jesus zu groß. Zwar haben auf diese Weise Jesus zu seinen Lebzeiten die Dämonischen, Kranken, Notleidenden als Gottes Sohn begriffen, aber für uns tritt denn doch diese Seite seiner Wirksamkeit hinter die geistige zurück, sodaß er uns nicht mehr direkt eine Quelle des täglichen Brotes und der Gesundheit ist. Wenn Gott gedacht wird als die große geheimnisvolle Macht, die da in dem All webt und lebt und vor allem auch in der Tiefe der eigenen Seele zum Menschen spricht, dann paßt Jesus auch in dieses Schema nicht hinein. Wer mit Gott spielen oder in ihm schwimmen will, wie in einem See voll unendlicher Wonne, der kommt auch bei Jesus nicht auf seine Rechnung. Dazu ist Jesus zu fest und zu nüchtern. Dazu ist sein Geist zu konkret und zu praktisch. Wo aber sind die Begriffe von Gott und Himmel, in die er paßt? Wir wollen sagen, er paßt in die Begriffe von Gott, die wir dem Gewissen verdanken. Nur solche Leute können Gott in Christus schauen, die ein Gewissen haben. Wem die Bedürfnisse des Gewissens die obersten sind, der wird in Jesus Gott fassen können.

Welches sind die Bedürfnisse und Nöte, die das Gewissen in einem Menschen erwecken kann? Das Gewissen spricht von der Schuld, und die Schuld erfüllt mit Angst. Und die Angst malt uns die vor uns liegende Lebenszeit wie eine brüchige Eisfläche. Sie träufelt in jeden Freudenbecher ihre Wermut, und den Becher des Leides füllt sie noch mit mehr Bitterkeit. Sie wandelt den Tod in den Schergen des höchsten Richters und die Ewigkeit malt sie als eitel Hölle und Qual. Und sein Wort des Gewissens ist wahr. Aber der Wassertropfen, nach dem der reiche Mann schmachtet in der

Qual, das ist ein Wort, das sein Herz laben soll, das Wort von der Vergebung. Das Gewissen lechzt nach einem Wort der Vergebung, das geglaubt werden kann, weil nicht der Leichtsinn, sondern der Ernst und die Heiligkeit dahinter steht. Das ist tiefste Not und höchste Rettung, das ist eine Lage, die dem religiösen Menschen das Wort „Gott" auf die Lippen drängt. Und noch eins. Wo ein Gewissen ist, da wird die Ueberzeugung von der eigenen Schwachheit und Bosheit groß. So lang es schlägt, immer wieder wird ihm entgegengehandelt und auf einmal wird seine Stimme schwächer. Das Fleisch wird zu stark. Dann erlebt der Mensch Röm. 7. Das ist tiefe Not. Wo ist, wer mich aus ihr erlöst? Beide Nöte sind so tief und schwer, daß wo einer auftritt als Befreier, ihm ohne Bedenken die Krone göttlicher Ehre auf das Haupt gedrückt wird, wenn nur das religiöse Schema vorhanden ist.

Nun haben wir gesehen, daß uns zweierlei von Jesus feststeht: er vergab Sünden und er hatte Leben in sich und für andere. Wo sich nun sein Anspruch und die Not des Gewissens zusammen finden, da giebt es die Aussicht, daß jemand in ihm die Hand Gottes sieht, die hilfreich eingreifen will in das Herz des Sünders. Es ist keine logische Erkenntnis mit Ober-, Untersatz und Schluß; logisch kann man nur zeigen, daß die M ö g l i c h k e i t besteht, Gott in Christus zu erkennen, wenn man die genannten allgemeinen Merkmale des Gottesbegriffs als Obersatz und die genannten Eigenschaften und Gaben Jesus als Untersatz nimmt. Aber der Kern dieser Erkenntnis liegt tiefer. Er besteht in der Erfüllung eines grundlegenden Bedürfnisses durch Jesus Person. Das ist eine Werterkenntnis, die mit dem religiösen Schema aufgefaßt unsere Gotteserkenntnis giebt. Da zu diesem Schema auch dieses gehört, daß die Hilfe übernatürlicher Art sei, so werden wir nicht an den bloß historischen Christus selbst in letzter Linie, sondern über ihn hinaus an einen höheren Willen gewiesen, der sich seiner bedient, um den Menschen in ihren Nöten zu helfen. Das ist die eine Seite der Sache: Gott sehen wir da, wo sich eine übernatürliche Macht unserer Nöte annimmt und unsere höchsten Zwecke zu den ihrigen macht.

Und dieses ist die andere Seite des Gottesbegriffs: der Zweck Gottes muß sich im Leben des Gläubigen als sein höchster aneignen und verwirklichen lassen. Und das ist hier der Fall. Wird sonst als Zweck der Gottheit das irdische Wohl des Menschen geglaubt, so scheitert solcher Glaube zumeist an der Erfahrung, daß uns eben nicht alle Dinge zum Besten in diesem Sinne dienen. Der tiefe Sinn des paulinischen Wortes wird aber hier bei unserer Auffassung erreicht. Der Gewinn eines reinen Herzens und Gewissens hat zum Geschicke des Menschen ganz andere Beziehungen, die nicht verhindern, diese Güter als Lebensziel anzusehen. Daß das gute Gewissen als Lebenszweck angesehen werden kann, ist jedem klar, dem sein Gewissen sein Leben als ein verfehltes hingestellt hat. Wir achten aber auf die ganze Gestalt Jesu Christi, die wir auf diese Weise als göttlich gesetzten Lebenszweck und -Inhalt erkennen wollen. Lautet unsere These, daß sich in ihm der höchste Gott offenbart, dann würden wir dieses jetzt so zu bewahrheiten haben, daß wir ihn als einen möglichen Gotteszweck für unser Leben nachweisen, wie er in all unserm Ergehen und Thun verständlich gemacht werden kann. Wir sind ja einmal gewöhnt den Weltbegriff mit in den Gottesbegriff einzustellen. Das thun wir im folgenden, indem wir die Verbindung zwischen den vier Punkten, „Gott, Welt, Mensch, Christus" teleologisch ziehen. Damit lassen wir die kausale Verbindung, soweit sie nicht aus unserer von dem Glauben gezogenen sich ableiten läßt, außer Betracht, sowohl die naiv-kausale als die philosophisch-kausale. Die eine wie die andere ist für unsere Anschauung nicht mehr vollziehbar, weil wir nicht über die Erkenntnismittel verfügen, um auf dem kausalen Wege über die Welt hinaus zu Gott zu kommen. Darum legen wir die Verbindung zwischen jenen Momenten teleologisch an, indem wir Gott, Welt, Christus, Mensch so ordnen, daß wir sagen: Gott hat die Welt auf Christus hin geschaffen, daß die Menschen in ihm ihr Heil und ihren Lebenszweck finden sollen. Das heißt, alle kommen in Lagen, wo sie Christus gewinnen und sich in seinem Besitze stärken können. Das müssen wir verständlich zu machen suchen, dann wird es uns gelingen, Jesus als den Zweck und Sinn der Welt

und damit nach unserer Auffassung als Offenbarung Gottes klarzumachen.

Ein doppeltes kommt in Betracht: unser Ergehen und unser Thun. Nun verhält sich das sogenannte Glück und Unglück, das sonst eine so große Rolle in den Religionen spielt und an so viel Enttäuschung und Unglaube Schuld ist, vollkommen neutral zu dem Ziele Jesus Christus. Alle Dinge müssen denen, die Gott lieben zum Besten dienen, das heißt zum Gewinn Jesu und des heiligen Geistes. Ja das sogenannte Unglück ist noch ein viel reicheres Bergwerk des heiligen Geistes als das Glück, weil es mehr Anlaß zur Selbstbesinnung und Umkehr bietet. Nur auf feiner organisierte Gewissen wirkt das Glück die beschämende und das Herz erweiternde Wirkung aus, die dem Sinne Christi entspricht. Um es mit einem Worte zu sagen, es ist möglich, das ganze Leben mit allem was es bringt, mit allem was auf unser Gefühl für Wohl und Weh wirkt, aufzufassen als eine Reihe von Rufen und Winken Gottes, der es auf ein Ziel unseres Lebens nach der Art Jesu abgesehen hat. Außer den unser Wohl und Wehe berührenden Geschicken kommt uns noch so viel anderes zu in unserem Leben. Not und Glück anderer, irrende Menschen, Millionen unbekleideter Rücken, wie Carlyle sagt. All das bedeutet Aufgaben für unsere Thätigkeit, für unsere Nächstenliebe. Je reifer wir als Christen werden, desto mehr werden wir gewahr, wie die Situationen, in die wir geraten, unsere Mitarbeit in Rat und That herausfordern. Sie stellen uns Aufgaben, die im Sinn und Geist Jesu wollen gelöst sein. So ist es möglich, das Leben aufzufassen als einen Dienst im großen Hause unseres Gottes, des Vaters Jesu und des Herrn der Welt. Es läßt sich so Jesu Gestalt als der Zweck Gottes mit der Welt verständlich machen. Das ist natürlich nur der philosophische Ausdruck für die Sache. Als Ausdruck für die religiöse Auffassung und Bethätigung ist es viel zu dürftig und abstrakt. Da reden wir von einem Leben der Gottesgemeinschaft, von dem wahren und ewigen Leben, das in Christus erschienen ist, und seinen Gläubigen zuwächst. Aber wir betrachten die Sache gleichsam nicht von innen, sondern von außen, religionsgeschichtlich, nicht

religiös. Wenn wir so den Zweck in den Vordergrund stellen, so haben wir damit gesagt, daß für unsere ganze Verhandlung nur die einen Sinn haben, die im Stande sind, diesen Zweck zu teilen. Scheinbar, aber nur scheinbar wird dadurch die Basis schmäler als wenn wir kausal vorgehen. Auf jeden Fall haben wir den Sinn der Schrift für uns, wenn sie sagt, daß nur die aus der Wahrheit sind, seine Stimme hören und die Herzensreinen Gott schauen werden. Vielleicht öffnet sich auf diesem Wege eine Aussicht, den Ausfall, der uns durch die strenge Hervorhebung dieses hohen Zweckes entsteht, durch andere zu decken, die die alten philosophischen Wege nicht mehr gehen können, aber gern eine Abrundung ihrer edlen Lebenspraxis zu einer Weltanschauung annähmen, die so energisch den hohen Lebenszweck zum Mittelpunkt und zum Kriterium macht.

So etwa kann man dem Glauben in der Geschichte einen Mutterboden nicht nur, sondern auch seinen Halt geben. Mitten in dem fließenden Laufe der Geschichte fassen wir Fuß an einer Stelle, die uns einen Umblick über ihren ganzen Verlauf, über die ganze Natur und einen Ausblick auf ewige Dinge, auf Gott und seinen Himmel giebt. Der verbindende Gedanke ist der, daß sich der Wille Jesu als ein solcher erweist, der sich zugleich als Weltwille verständlich machen läßt. Diese Anschauung ist also eine Art von Monotheletismus. Gegen diese Verwandlung des Zweckbegriffes in der Christus- und Gotteslehre ließe sich einwenden, daß man bei dem Gottesgedanken vor allem an die Ursache, nicht an den Zweck denkt. Das ist auch wahr, soweit die Philosophie und die reflektierte Frömmigkeit in Betracht kommt, die noch andere Zwecke als religiöse zu erledigen haben. Allein wir halten uns an den naiven Ausdruck der Frömmigkeit, und für diese ist ohne Zweifel unsere Betrachtung die primäre und die andere die sekundäre. Die letztere, die Betonung der Ursache in Gott, geht auf die naive zurück, die in Gott Halt und Trost und nicht das asylum ignorantiae sucht. Zum letzten Male sei gesagt, daß aus der Betonung unserer Fragestellung als der primären nicht im allergeringsten der Anspruch gefolgert werden soll, als ob die Antwort um dieses primären Charakters der Frage-

stellung, weil sie allen so ziemlich eingepflanzt ist, darum den Vorzug der Wirklichkeit habe. Wirklich ist das Objekt des Glaubens erst für den geworden, der sich in die Auf- und Anfassung der Welt als eines Wirkungsfeldes des Gottes, der sich in Christus ein Ebenbild geschaffen hat, hineinzuleben weiß.

Aber, wird man klagen, wie wird doch alles so unsicher, wo so das ganze System des Glaubens auf die Schraube subjektiver ethischer Entscheidung gestellt wird; ja, aber was ist sicher? Sicher ist nur die Anschauung und der Schluß. Beides ist uns hier versagt: die Anschauung natürlich, und auch der Schluß, weil wir es mit transszendenten Größen zu thun haben und allen Wünschen und allem überlegenen Lächeln zum Trotz unsere Werkzeuge nicht weiter reichen als bis an die Grenze unserer Atmosphäre, für die sie gemacht sind. Aber es wird die Not zur Tugend. Wir würden die ganze biblische Tradition zu Schanden machen, wollten wir versuchen, die Erkenntnis Gottes unabhängig zu machen von solchen individuellen subjektiven Erlebnissen und Entscheidungen. Darum ist unser Gottesglaube nur für die zu haben, die entschlossen sind, auf die ihm zugrunde liegende Beurteilung der Dinge einzugehen. So neigt also unser Gottesglaube mehr nach der Ethik als nach der Philosophie. Sein Innerstes ist nicht etwa ein philosophischer Begriff, der aus richtigen Schlüssen gewonnen das Gestell abzugeben hätte für die sittlichen aus dem religiösen Gefühl entsprungenen Eigenschaften, sondern das Tragende im Gottesbegriff ist die Wirklichkeit einer geistigen Macht, die vom Herzen und Gewissen ergriffen werden muß. Weil also in dieser Weise unser Inneres beteiligt ist, hat unser Gottesglaube die ganze Kraft einer Willensentscheidung, unterliegt damit aber freilich auch dem Schwanken einer mit dem Willen verbundenen Erkenntnis. Wir kommen eben nie hinaus über das einzigartige Wort: Ich glaube, hilf meinem Unglauben.

Durch alles Schwanken hindurch trägt uns der Geist Gottes. stärket und behält uns fest im Wort und Glauben bis an unser Ende. Er schenkt uns alles wieder und macht alles neu: Wir haben wieder den Gott und Vater im Himmel, der uns in Christus reich gemacht hat, wir haben wieder den Mittler mit Gott im

Sohn und die Heimat im Himmel. Auch der Offenbarungsgang durchs Alte und Neue Testament leuchtet uns wieder auf aus allen Trümmern der kritischen Arbeit. Die Geschichten, die uns nicht wirklich zu sein scheinen, sind doch wahr, denn sie sind Reflexe des Glaubens, der Gott und die höhere Welt gefunden hat. Wir fühlen uns mit den Gläubigen aller Zeit verbunden als die Kinder einer großen Familie, die nur einen anderen Dialekt sprechen. Wir lesen mit anderen Augen die Bekenntnisse der Kirche und haben sie lieb um ihres Gehaltes willen. Wir feiern fröhlich wieder Ostern und Pfingsten und Weihnachten, auch Himmelfahrt. Voll Andacht singen wir die Lieder des Glaubens aus allen Zeiten mit. Neues Leben blüht aus den Ruinen. Und das alles, weil uns aufgegangen ist was die Apostel fanden, die da zeugen: Wir haben geglaubt und erkannt, daß du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes; er ist das Ebenbild des lebendigen Gottes und der Abglanz seiner Herrlichkeit.

Leitsätze.

1. Nachdem die geschichtliche Betrachtungsweise viele Stützen unseres Glaubens unsicher gemacht hat, versuchen wir unsern Glauben an Gott und die ewige Welt auf die geschichtliche Gestalt Jesu Christi zu gründen.
2. In diesem Versuch liegen zwei Doppel-Aufgaben eingeschlossen:
   A. eine geschichtliche Aufgabe zweifacher Art, die sich aus dem „Geschichtlichen Christus" ergibt. Es ist zu untersuchen:
3. Was verstehen wir darunter:
   Weder die Gesamtheit der im N. T. von Jesus überlieferten Züge noch eine modernen Ansprüchen genügende Biographie. Für unsern Zweck genügt die Erkenntnis seines geschichtlich nachweisbaren Willens.

   Wie gelangen wir dazu?
4. Mit einem sich in die Person Jesu sich versenkenden und in der Auffassung geschichtlicher Wirklichkeit geschulten Geiste.

5. Auf dem Wege einer umfassenden wissenschaftlichen Bearbeitung der Quellen.
6. Durch Schlüsse von den feststehenden Thatsachen der geschichtlichen Umgebung Jesu auf die ihnen entsprechenden Elemente seiner Erscheinung.

B. Eine den Glauben betreffende Aufgabe zweifacher Art: Es ist festzustellen:

7. Was haben wir an diesem so gewonnenen Bilde Jesu? (Religiöse Aufgabe).

Nicht die theologische Wissenschaft noch überhaupt die eigene Vernunft und Kraft, sondern der heilige Geist öffnet den Empfänglichen das innere Auge, in Jesus „das Ebenbild des unsichtbaren Gottes" zu sehen.

8. Wie rechtfertigen wir vor unserm Denken diese sich in der Tiefe des Gemütes und Gewissens selbständig vollziehende Erkenntnis Gottes in Christus? (Sekundäre, theologische Aufgabe).

Durch die Verbindung von drei Thatsachen,

9. einer formal-religionspsychologischen:

Der Mensch sieht da Gott, wo er seinen eigenen höchsten Zweck bejaht und getragen sieht von einer übernatürlichen Gewalt, und wo er Zwecke sieht, für die es sich lohnt sich zu opfern;

10. einer historischen:

Die Gaben Jesu Christi, Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit, die sich als Gaben und Zwecke des ewigen Gottes deuten lassen.

11. einer ethischen:

Diese Erkenntnis Gottes in Christus ist nur denen möglich, die ein Gewissen haben.

12. Wir sind der guten Zuversicht, von diesem Standpunkte aus in den Vollbesitz des Reichtums der Gläubigen aller Zeiten mit Herz und Geist hineinzuwachsen.

Die religionsgeschichtliche Methode und die systematische Theologie.

Eine Auseinandersetzung mit Tröltschs theologischem Reformprogramm.

Von

Friedrich Traub,
Professor am ev. theol. Seminar in Schönthal.

1.

Gilt die Forderung historischer Methode auch für die systematische Theologie, speziell die Dogmatik? Hat nicht diese ihre eigene Methode, wie sie ihre eigene Aufgabe hat? Sie will den Inhalt des christlichen Glaubens darstellen und das Recht desselben nachweisen, letzteres einerseits durch Aufzeigung der dem Glauben selbst immanenten Gewißheitsgründe, andererseits in Auseinandersetzung mit der Gesamtbewegung der Wissenschaft. Ist das eine historische Aufgabe? Ist nicht die Behauptung einer Weltanschauung immer etwas anderes, als die Feststellung eines historischen Thatbestands? Was soll also die historische Methode in der systematischen Theologie? Zwar wird man es jetzt als eine Forderung bezeichnen dürfen, welche nirgends mehr ernstlichem Widerspruch begegnet, daß auch die systematische Theologie sich gegen die geschichtliche Forschung nicht absperren darf; sie muß nicht bloß mit den Resultaten derselben rechnen; sie muß auch ihre Methode mit allen ihren Konsequenzen rund und voll anerkennen. Folgt aber daraus, daß auch ihre eigene Methode historisch ist? In der alten Theologie war die Dogmatik die beherr-

schende Disciplin; auch in der geschichtlichen Forschung waren die dogmatischen Gesichtspunkte maßgebend und entscheidend. Als dann die historische Theologie zum Bewußtsein ihrer Eigenart und ihres Eigenwerts erwachte, war es natürlich, daß sie jener Bevormundung sich entzog; und für die Dogmatik ergab sich die Pflicht, sich auf ihre eigene Aufgabe zurückzuziehen und den Uebergriffen auf ein fremdes Arbeitsgebiet zu entsagen. Folgt aber daraus, daß sie die Geschichte auf deren Gebiet freigiebt, auch das andere, daß sie nun auf ihrem eigenen Gebiet geschichtlich wird? Dies sind vorläufige Fragen, welche angesichts der für die gesamte Theologie ausgegebenen Losung religionsgeschichtlicher Methode sich aufdrängen und zur Prüfung derselben auffordern.

In knapper und präciser Weise hat Tröltsch dieselbe formuliert in seinem Aufsatz: „Ueber historische und dogmatische Methode der Theologie" in der Zeitschrift „Theologische Arbeiten aus dem Rheinischen wissenschaftlichen Predigerverein. Neue Folge. Viertes Heft." S. 87—108. Schon früher hatte derselbe Verfasser in einer Reihe von Abhandlungen in der Zeitschrift für Theologie und Kirche seinen Standpunkt dargelegt, ohne daß es ihm übrigens, wie er selbst einräumt, gelungen wäre, die neue Erkenntnis sofort zur vollen Klarheit und Konsequenz herauszuarbeiten. Dagegen haben ihm die Einwendungen Niebergalls den Anlaß zu einer erneuten, zusammenfassenden Darstellung gegeben, die nun wohl als ein getreuer Ausdruck seiner Meinung gelten darf.

Die historische und die dogmatische Methode, wie sie von Tröltsch gefaßt werden, stehen zu einander in ausschließendem Verhältnis. Die gesamte Theologie ist entweder dogmatisch oder historisch, jenes, wenn sie die dogmatische, dieses, wenn sie die historische Methode befolgt. Die alte Theologie war dogmatisch, weil sie von der dogmatischen Methode beherrscht war. Auch soweit sie mit geschichtlichen Gegenständen sich befaßte, trug sie dogmatischen Charakter an sich, weil sie auch diese nach ihrer dogmatischen Methode behandelte. Jahrhunderte lang hat diese Methode ihren Dienst gethan, weil sie der dogmatischen Denkweise der früheren Zeit entsprach. Jetzt aber ist sie antiquiert. Ein Stück ihres Besitzes um das andere ist ihr von der historischen

Methode entrissen worden. Es wäre vergebliche Liebesmühe, irgendwo eine Grenze zu ziehen und ein bestimmtes Gebiet der Theologie der Umklammerung durch die Historie entziehen zu wollen. Solche Versuche führen nur zu Unklarheiten und Halbheiten. Das ganze unerfreuliche Bild, das die gegenwärtige Theologie bietet, hat darin seine Ursache, daß die meisten Theologen von der dogmatischen Methode nicht loskommen können. Daher die kleinliche Kunst einer abgenützten Apologetik, das Jagen nach Autorität um jeden Preis, „auch um den einer ganz widerspruchsvollen, geflickten und künstlichen Theologie"; daher die Bornirtheit, die „es sich gar nicht anders denken kann, als daß man eine vorgefaßte These mit allen Mitteln des Raffinements und mit möglichstem Schein der Unbefangenheit beweisen wolle"; daher „die Halbheiten einer ja und nein verwischenden Begriffsdämmerung und die advokatenhafte Schlangenklugheit, bei der es an der Taubeneinfalt nur allzusehr fehlt". Freilich „man gewöhnt sich ja an alles und kann aus jeder Not eine Tugend machen. Aber jedem, der Sinn für Klarheit, Consequenz und Reinlichkeit hat, kann es bei solcher Tugend nicht wohl werden, und daher werden schließlich doch die meisten zu den alten metaphysischen Grundlagen der dogmatischen Methode zurückkehren und von ihren Studien nur den Gewinn mitnehmen, daß es auf den Beweis dafür nicht so genau ankommt". Alle diese Mißstände würden schwinden, wenn die Theologie sich entschließen könnte, rückhaltlos der historischen Methode zu folgen. Ist das einmal erreicht, dann „werden die schlimmsten von den gegenwärtigen apologetischen Sorgensteinen von unserem Herzen fallen und wir werden die Herrlichkeit Gottes in der Geschichte viel unbefangener und freier betrachten können". Es kommt also nur darauf an, daß „auch die Theologie umzulernen weiß, wie das die andern Wissenschaften gethan haben und daß sie entschlossen ohne kleinliche Angst die neuen Wege suchen muß, die sie in der neuen Lage zu ihrem Ziel des Verständnisses des Wesens und der Wahrheit der Religion führen können". Diese Wege sind vorgezeichnet in der Idee einer geschichtlichen, genauer einer religionsgeschichtlichen Theologie.

Wenn somit für den gesamten Betrieb der theologischen

Arbeit die religionsgeschichtliche Methode maßgebend ist, scheint für eine systematische Theologie, die auf ihre eigene Methode Anspruch erhebt, kein Raum mehr zu sein. Oder, sofern ihr dieser Anspruch zugestanden wird, kann ihre besondere Methode doch nur als Unterart der allgemeinen historischen Methode in Betracht kommen. So wenigstens nach dem Aufsatz „über historische und dogmatische Methode der Theologie". Das Verhältnis wird aber ein etwas anderes, wenn der wenig spätere Vortrag: „die wissenschaftliche Lage und ihre Anforderungen an die Theologie" zur Vergleichung beigezogen wird. Diese Anforderungen werden in drei Sätze zusammengefaßt: 1) die Auffassung und Erforschung des Christentums ist in den Zusammenhang der allgemeinen Religionswissenschaft als der mit der Religion sich beschäftigenden historisch-psychologischen Einzelwissenschaft einzustellen. 2) Die Ergebnisse sind mit den Ergebnissen anderer Einzelwissenschaften zusammenzuarbeiten und von hier aus die letzten und höchsten Begriffe zu gewinnen, die der menschlichen Erkenntnis erreichbar sind. 3) In die so gewonnene Gesamtanschauung sind die positiven Ergebnisse der Wissenschaft, durch welche das moderne Weltbild im Unterschied vom antiken bestimmt ist, aufzunehmen und die religiösen Stimmungen, welche an jene Umwälzungen der Wissenschaft sich anknüpfen, mit dem christlichen Gottesglauben zu verschmelzen. Offenbar deckt sich hier Punkt 1) mit der Forderung geschichtlicher Methode in dem früheren Aufsatz. Dagegen sind in Punkt 2) und 3) der theologischen Wissenschaft Aufgaben gestellt, welche über den Rahmen geschichtlicher Forschung hinausführen und ihre besondere Methode fordern. Es geht also doch nicht an, die gesamte Arbeit der Theologie in den Rahmen der historischen Methode einzuzwängen. Die Theologie hat nun einmal Aufgaben, die nicht historischer Art sind und deshalb auch nicht auf historischem Weg gelöst werden können. Deshalb wäre es vielleicht sachgemäßer, von vornherein auf den Titel einer religionsgeschichtlichen Theologie zu verzichten, der wesentliche Aufgaben der Theologie nicht deckt. Aber am Namen hängt es nicht; dieser kann auch nur a parte potiori genommen sein. In der That nemlich liegt doch auch im Vortrag über die wissenschaftliche Lage

der Schwerpunkt durchaus auf der ersten Forderung religionsgeschichtlicher Betrachtung. Der zweite und dritte Punkt bezeichnen nur Folgeprobleme, während die religionsgeschichtliche Arbeit den Grund legt [1]). Die Entscheidung auch der Probleme, welche bisher die systematische Theologie in ihrer Art zu lösen suchte, hängt somit doch zuletzt an der historischen Methode. Sie ist es, welche uns die apologetischen Sorgensteine abnimmt und uns die Herrlichkeit Gottes in der Geschichte verstehen lehrt.

2.

Prüfen wir nunmehr, ob die historische Methode zu leisten vermag, was sie verspricht. Tröltsch betont zunächst, daß es ihm nicht um apologetische oder dogmatische oder sonst welche Nebenzwecke zu thun ist, sondern lediglich um die Consequenz des methodischen Prinzips. Dann wird dieses Prinzip selbst beschrieben. Es handelt sich dabei hauptsächlich um drei Stücke: die prinzipielle Gewöhnung an historische Kritik, die Bedeutung der Analogie und die zwischen allen historischen Vorgängen stattfindende Korrelation. Die Folgen für die Theologie bestehen nicht bloß in der Herausarbeitung einer Fülle neuer Ergebnisse, sondern vor allem in einer ganz veränderten Stellung zum gesamten Ueberlieferungsstoff. „Die historische Kritik macht erstlich jede Einzelthatsache unsicher und zeigt als sicher nur die mit einem im Einzelnen nicht schlechthin aufzuhellenden historischen Zusammenhang gegebenen Wirkungen auf die Gegenwart". Vielleicht, daß Tröltsch die Neuheit dieser Einsicht überschätzt; aber auch ihre ausnahmslose Geltung wird sich nicht aufrecht erhalten lassen. In der weit überwiegenden Mehrzahl der Fälle wird es allerdings dabei sein Bewenden haben; ob aber durchweg und überall, ist eine Frage, die doch noch eingehender und erschöpfender geprüft sein will. Jedenfalls sind so klare, ruhig und besonnen abwägende Untersuchungen, wie der Aufsatz Vischers über die geschichtliche Gewißheit und den Glauben an Jesus Christus (Zeitschrift für Theologie und Kirche 1898) geeignet, gegen jenes Urteil Bedenken zu erwecken und die

1) Die wissenschaftliche Lage und ihre Anforderungen an die Theologie. S. 47.

Frage nahe zu legen, ob es nicht in der That Fälle giebt, in denen es für den Historiker sinnlos wäre, mit dem Urteil der Gewißheit zurückzuhalten? Wenn ich darauf hinweise, bin ich nicht von der Absicht geleitet, vor den Konsequenzen der Methode auszubeugen; sondern darum eben handelt es sich festzustellen, was diese Konsequenzen sind. Und gerade Vischers Arbeit ist gegen den Verdacht dogmatischer Voreingenommenheit geschützt, weil er sein Urteil, daß in gewissen seltenen Fällen auch der Historiker von Gewißheit reden dürfe, auf dasjenige Gebiet der Geschichte, an das ein dogmatisches Interesse sich heftet, gerade nicht anwendet. Ich halte es aber allerdings für geboten, noch einen Schritt weiter zu gehen und die Frage zu stellen, ob denn alle historischen Thatsachen bezüglich der Gewißheitsfrage einander völlig gleichstehen? Hat nicht Harnack Recht, wenn er fordert, daß zwischen Thatsache und Thatsache unterschieden werde? „Das einzelne äußere Faktum bleibt immer kontrovers: in diesem Sinne hat Lessing vollkommen Recht, wenn er davor warnt, zufällige Geschichtswahrheiten mit dem Wichtigsten zu verknüpfen und an einen Spinnfaden das ganze Gewicht der Ewigkeit zu hängen. Aber der geistige Inhalt eines ganzen Lebens, einer Person, ist auch eine geschichtliche Thatsache und sie hat ihre Gewißheit an der Wirkung, die sie ausübt" [1]). Vischer urteilt zwar, daß diese Unterscheidung Harnacks nicht mit Unrecht als eine Inkonsequenz empfunden worden sei. Ich vermag aber diese Empfindung nicht zu teilen, meine im Gegenteil, ein Historiker habe alle Ursache, auf einen so fundamentalen Unterschied in der Art der Vergewisserung, wie er gegenüber äußerlichen Einzelthatsachen und gegenüber dem gesamten Lebensgehalt einer Persönlichkeit besteht, zu achten. Oder hätte wirklich jener Unterschied nichts zu bedeuten? Wie viele äußere Thatsachen aus dem Leben Luthers sind für die Lutherforschung kontrovers! Kann aber je einmal die geistesmächtige Persönlichkeit Luthers selbst kontrovers werden — natürlich nicht bezüglich der Auffassung und Beurteilung, aber bezüglich der Thatsächlichkeit? Wie viele Einzelthatsachen aus dem Wirken Bismarcks sind schon heute kontrovers und wie viele werden es im Laufe

1) Harnack, Das Christentum und die Geschichte S. 18.

der Jahrhunderte werden! Aber kann irgend einmal die markige Persönlichkeit selbst kontrovers werden, solange die Reden, die Gedanken und Erinnerungen, die Briefe gelesen werden? Absolute Urteile wird ja der Historiker niemals fällen können; auch wo er von Gewißheit redet, meint er diese nicht im absoluten Sinne — darf man aber daraus folgern, daß jede Einzelthatsache der Geschichte als „unsicher" zu gelten habe? Heißt das nicht das geschichtliche Wissen, das grundsätzlich relativ ist, mit dem ihm fremden Maßstab des absoluten Wissens messen?

Als zweite Wirkung der historischen Methode bezeichnet Tröltsch die Erkenntnis, „daß auch der auf die Gegenwart wirkende Zusammenhang selbst nicht isoliert und unbedingt ist, sondern in engster Korrelation mit einem viel größeren Geschichtszusammenhang steht, innerhalb dessen er als ein dem übrigen Geschehen gleichartiges Gebilde sich erhebt und aus dem Zusammenhang zu verstehen ist"[1]. Wird damit ein unzweifelhaft richtiges Urteil ausgesprochen, so erheben sich doch Bedenken gegen die weitere Consequenz, „daß jede Würdigung und Beurteilung genau ebenso wie die Erklärung und Darstellung vom Gesamtzusammenhang ausgehen muß"[2]. Es wird später zu zeigen sein, warum dieser Satz inhaltlich auf einer Täuschung beruht; hier soll nur die Folgerichtigkeit des Schlusses, durch den er gewonnen ist, bestritten werden. Ich meine nemlich, daß die kausale Erklärung einerseits, die ästhetische, moralische oder religiöse Beurteilung andererseits so verschiedene Funktionen darstellen, daß aus der Eigenart der einen nicht ohne weiteres auf die Gleichartigkeit der anderen geschlossen werden darf. Wenn also die kausale Erklärung auf einen endlosen Zusammenhang hinausweist, so folgt daraus noch nicht, daß auch die Wertbeurteilung denselben Weg zu durchmessen hat, um zu ihrem Ziele zu gelangen.

3.

Von entscheidender Bedeutung aber scheint mir die Frage zu sein, wie denn die Religion selbst vom Stand-

1) Ueber historische und dogmatische Methode der Theologie S. 93.

2) A. a. O. S. 94.

punkt der historischen Methode aus erscheint? Die Forderung religionsgeschichtlicher Behandlung kann nemlich einen doppelten Sinn haben. Entweder kommt dabei die Religion lediglich in ihrer psychologischen Thatsächlichkeit in Betracht, oder aber in ihrem objektiven Geltungswert. Im ersteren Falle behandelt der Forscher die Religion lediglich als eine seelische Thatsache, ohne sich um die Frage der Objektivität des religiösen Verhältnisses zu kümmern. Ob die Religion Wahrheit ist oder Illusion, kommt für ihn nicht in Betracht; nur mit ihrer psychologischen Thatsächlichkeit hat er es zu thun. Im zweiten Falle wird der Religionshistoriker die Wahrheit der Religion voraussetzen und von dieser Voraussetzung aus seine Arbeit thun. Der Unterschied beider Betrachtungsweisen ist ein fundamentaler. Die erstere ist die rein wissenschaftliche; die letztere setzt eine persönliche Stellungnahme voraus. Bei der ersteren steht der Forscher über der Religion und reflektiert über sie als sein wissenschaftliches Objekt; bei der letzteren nimmt er seine Stellung innerhalb der Religion, indem er die in ihr dargebotenen Werte bejaht. Ich empfinde es als einen Mangel an methodischer Klarheit, daß Tröltsch diese Unterscheidung nirgends mit Bewußtsein vollzogen hat. Die Folge ist, daß seine Beweisführung bei aller Zuversicht der persönlichen Ueberzeugung doch inhaltlich etwas Unsicheres und Schwankendes an sich hat. Auf der einen Seite nemlich scheint er die lediglich psychologische Auffassung der Religion zu vertreten. Die Beschreibung, die er von der historischen Methode giebt, führt darüber nicht hinaus. Ihre drei Hauptmittel, Kritik, Analogie, Korrelation, können wohl dazu dienen, die Geschichtlichkeit der religiösen Helden mit mehr oder weniger Sicherheit festzustellen, ihren Bewußtseinsinhalt uns verständlich zu machen, ihr Werden aus dem Zusammenhang, dem sie angehören, zu erklären — soweit dies überhaupt möglich ist. Aber was es mit jenem Inhalt selbst auf sich hat, ob er Wahrheit ist oder Illusion, das liegt jenseits historischer Kritik, Analogie und Korrelation. Wenn also die religionsgeschichtliche Methode in den genannten drei Funktionen sich erschöpft, so hat sie in der That kein Mittel über die Objektivität des religiösen Verhältnisses etwas zu entscheiden. Dieses

kommt dann lediglich als psychologisches Phänomen in Betracht; die Wahrheitsfrage dagegen liegt jenseits ihrer Competenz. Dieser Auffassung entspricht es, wenn Tröltsch die Verwandlung der Theologie in eine phänomenologisch-historische Beschäftigung mit der Religion fordert [1]) und es für das Wesen seiner Anschauung erklärt, „daß sie den historischen Relativismus, der nur bei atheistischer oder skeptischer Stellung die Folge der historischen Methode ist, rundweg bestreitet“ [2]). Die historische Methode kann also auch vom Skeptiker und Atheisten gehandhabt werden, ebenso wie vom überzeugten Christen; sie muß also gegen die Wahrheitsfrage neutral sein, sonst müßte sie skeptische und atheistische Stellung von sich ausschließen. Noch deutlicher ist die Erklärung im Vortrag über die wissenschaftliche Lage S. 50: „Bei diesen Begriffen (einer transscendenten Ordnung und eines absoluten Bewußtseins) hat die Theologie einzusetzen. Sie hat zu zeigen, wie der religiöse Glaube nicht bloß eine seelische Thatsache ist, die der Skeptiker als ein großes Rätsel auf sich beruhen und mit dem Hang des Menschen zum Außerordentlichen und Grenzenlosen in Verbindung bringen dürfte, oder die der entschlossene Materialist als reine Illusion wegerklären könnte“. Es handelt sich hier um die zweite der drei Forderungen, welche Tröltsch im Namen der Wissenschaft an die Theologie zu stellen hat. Die erste, die ihr logisch vorausgeht, betrifft die religionsgeschichtliche Behandlung des Christentums. Diese für sich allein hebt also die Religion noch nicht über die Geltung einer bloß seelischen Thatsache hinaus; durch sie allein wäre die materialistische oder skeptische Konsequenz noch nicht abgeschnitten. Dies geschieht erst dadurch, daß die Theologie bei den metaphysischen Begriffen einsetzt, auf welche die zweite Forderung abzielt. Mit aller wünschenswerten Deutlichkeit erklärt denn auch Tröltsch die allgemeine Religionswissenschaft für „die mit der Religion sich beschäftigende historisch-psychologische Einzelwissenschaft“ [3]).

---

1) Ueber historische und dogmatische Methode der Theologie S. 100.

2) A. a. O. 103.

3) Die wissenschaftl. Lage und ihre Anforderungen an die Theologie. S. 47.

Auf der andern Seite aber soll doch die neue Methode zu ganz andersartigen Resultaten führen. Sie soll uns die schlimmsten der apologetischen Sorgensteine vom Herzen nehmen und uns ein ganz neues Verständnis der Herrlichkeit Gottes eröffnen. Sie soll den Nachweis erbringen, daß alle Religion in göttlicher Offenbarung ihre Wurzel hat [1]). Wie vermag sie das, wenn sie doch prinzipiell die Religion als subjektives Phänomen betrachtet, über dessen objektives Korrelat sie nichts auszumachen hat? Es ist klar, daß ein solcher Weg niemals dazu führen kann, alle Religion als in göttlicher Offenbarung wurzelnd aufzuzeigen. Wenn dies Tröltsch gleichwohl von seiner historischen Methode erwartet, so ist dies nur möglich, wenn er in dieselbe noch irgend eine Voraussetzung einrechnet, welche den religiösen Glauben über die bloß subjektive Sphäre zu objektiver Geltung erhebt. Eine solche Voraussetzung wird von Tröltsch thatsächlich gemacht. Zwar an der Stelle, wo er die positive Beschreibung seiner Methode giebt, nennt er nur die drei Hauptkennzeichen: Kritik, Analogie, Korrelation. Aber nachträglich erfährt man, daß die so beschriebene Methode doch auch ihre Voraussetzungen hat. Da nemlich, wo Tröltsch auf die Einwendungen Niebergalls erwidert, erklärt er, daß sein Verfahren auf dem Glauben an eine in der Geschichte waltende und sich fortschreitend offenbarende Vernunft beruhe und daß dieser Glaube ethisch-religiösen Ursprungs sei [2]). Das kann nur heißen, daß er mit dem Gottesglauben des Forschers zusammenhängt und in ihm seine Wurzel hat. Nun weiß Tröltsch wohl, daß aller Gottesglaube nicht das Ergebnis wissenschaftlicher Forschung, sondern persönliche Ueberzeugung ist. „Der religiöse Glaube ist ein Werk Gottes in den Menschenherzen und braucht nicht bewiesen zu werden“ [3]). „Die Wissenschaft hat keine religiös produktive Kraft; sie findet die Religion und den Gottesglauben als Thatsache vor und ist erst dann religiös, wenn sie durch die eigentümliche Macht der Religion selbst sich zu einer religiösen Den-

1) Ueber historische und dogmatische Methode der Theologie S. 96.

2) A. a. O. S. 102.

3) Ueber die wissenschaftliche Lage und ihre Anforderungen an die Theologie S. 9.

tung ihrer Begriffe bestimmen läßt. Wer sich so bestimmen läßt, thut das durch eine persönliche Stellungnahme zu der erfahrungsmäßigen Thatsache der Religion" [1]. Noch treffender ist folgender Satz: „Der Glaube an Gott ist kein Gegenstand wissenschaftlicher Beweise, sondern ein inneres Erlebnis, das man entweder hat oder nicht hat, dem man sich hingeben oder entziehen kann" [2]. Wer also das Erlebnis hat, für den ist der Gottesglaube objektive Wahrheit; wer es nicht hat, dem ist er eine subjektive Bewußtseinsthatsache, deren objektive Geltung dahingestellt bleibt. Wirklicher Glaube an Gott ist nur vorhanden als persönliche, innerlich erlebbare Ueberzeugung.

Wenn diese Ueberzeugung als Voraussetzung in die historische Methode eingerechnet wird, dann mag sie freilich zu dem Ergebnis führen, das Tröltsch von ihr erwartet und in dem Satze zusammenfaßt: alle Religion wurzelt in göttlicher Offenbarung. Aber ist es nun wirklich die historische Methode, welche zu jenem Resultat geführt hat? Müssen wir nicht vielmehr urteilen, daß die Methode, sofern sie historisch ist, nicht über die subjektive Auffassung der Religion hinausführt und nicht hinausführen kann; soweit aber deren objektive Geltung erreicht wird, eben nicht die historische Methode, sondern die persönliche Ueberzeugung des Forschers entscheidend ist? Hätte Tröltsch jene Unterscheidung zwischen der psychologischen Thatsächlichkeit und der objektiven Geltung der Religion vollzogen und die prinzipielle Frage gestellt, ob bei der religionsgeschichtlichen Behandlung die Religon in diesem oder jenem Sinne genommen wird, so hätte ihm die bezeichnete Sachlage nicht entgehen können. So aber schiebt sich der psychologischen Thatsächlichkeit der Religion, welche für die wissenschaftliche Forschung allein in Betracht kommen kann, immer wieder unwillkürlich ihre objektive Geltung unter und die Folge ist, daß das, was nach Tröltsch selbst nur persönliche Ueberzeugung sein kann, doch wieder als Ergebnis wissenschaftlicher Forschung erscheint. Ich habe natürlich gegen jene persönliche Voraussetzung des wissenschaftlichen Forschers nichts einzuwenden, bin vielmehr der Ueberzeugung, daß der Religionshistoriker nur dann seiner

1) A. a. O. S. 31. 2) A. a. O. S. 41.

Aufgabe gerecht wird, wenn er die lebendige Ueberzeugung von der Realität der göttlichen Offenbarung an seine Arbeit mitbringt. Aber dann soll er sich auch darüber klar sein, was Resultat seines wissenschaftlichen Forschens ist und was aus seiner persönlichen Ueberzeugung fließt. Tröltsch begeht darin einen methodischen Fehler, daß er dieses beides vermischt. Nicht zwar durchweg und überall. Da wo er seine Methode beschreibt, weiß er zwischen den wissenschaftlichen Mitteln und der persönlichen Ueberzeugung scharf zu scheiden, so scharf, daß er die letztere zunächst gar nicht erwähnt. Aber wo er seine Methode handhabt, verfährt er, als wäre beides identisch. Deshalb erscheint die Wahrheit des Gottesglaubens, dessen persönlichen Charakter auch er anerkennt, doch zugleich als Resultat der religionsgeschichtlichen Forschung.

Diese Verquickung zweier heterogener Erkenntnisarten läßt sich an der ganzen Darstellung Tröltschs beobachten. Da wo lediglich die historische Methode maßgebend ist, erscheint die Religion als eine subjektive Thatsache, deren objektive Wahrheit unentschieden bleibt; da wo die persönliche Ueberzeugung des Forschers den Ausschlag giebt, erscheint die Objektivität des religiösen Verhältnisses als das notwendige und selbstverständliche Ergebnis. Besonders deutlich wird der Fehler da, wo die beiden Betrachtungsweisen unmerklich ineinander übergehen. Man lese im Vortrag über die wissenschaftliche Lage[1]) den Abschnitt, in welchem die erste an die Theologie zu stellende Anforderung skizziert wird. Nichts führt hier über die psychologische Auffassung der Religion hinaus. Die Religionswissenschaft ist eine historisch-psychologische Einzelwissenschaft, in welcher die Religion eben als psychologische Thatsache analysiert wird. Von hier aus aber soll sich — darin gipfelt die zweite Forderung[2]) — die Theologie rasch zu den letzten und höchsten Problemen erheben und mit der Philosophie als der vereinheitlichenden Verarbeitung der Ergebnisse der Einzelwissenschaften in Verbindung treten. Denn der religiöse Glaube bedeute eine Gesamtauffassung der Wirklichkeit und fordere deshalb eine Auseinandersetzung mit denjenigen Endbegriffen, welche auf ein Gesamtbild der Welt gerichtet sind. Hat sich nun hier

1) S. 47 f. 2) S. 49.

nicht unter der Hand der psychologischen Auffassung des religiösen Glaubens, die zuerst maßgebend war, eine ganz andere Betrachtung untergeschoben? Nicht seine psychologische Thatsächlichkeit kommt jetzt mehr in Betracht, sondern sein Inhalt, der eine Gesamtauffassung der Wirklichkeit bedeutet, wird als gültig vorausgesetzt. Nur unter dieser Voraussetzung hat die Forderung einen Sinn, den religiösen Glauben mit dem philosophischen Weltbild in Einklang zu setzen. Oder man nehme den Satz von der Verwandlung der Theologie in eine historisch-phänomenologische Beschäftigung mit der Religion, „wobei dann der Wahrheitskern dieser Erscheinung erst herausgeschält werden muß und woraus dann eine neue, vorsichtigere, vor Allem auf den Wunder-Dualismus verzichtende Metaphysik wieder ersteht" [1]. Hier sind die beiden Erkenntnismethoden friedlich nebeneinandergestellt, als wären sie völlig identisch oder die eine die gleichartige Fortsetzung der andern: erst die historisch-phänomenologische Betrachtung, „wobei dann" der Wahrheitskern sich herausschält und sogar eine neue Metaphysik mit herausspringt! Keine Andeutung, daß die Wahrheitsfrage der Religion in einer ganz anderen Richtung liegt, als die wissenschaftliche Untersuchung ihrer psychologischen Erscheinung! Kein Gedanke an die doch ebenso nötige wie wichtige Unterscheidung der psychologischen und erkenntniskritischen Betrachtung der Religion! Endlich sei erinnert an die schon erwähnte Erklärung über das „einfache Ergebnis" der religionsgeschichtlichen Theologie: „Alle menschliche Religion wurzelt in religiöser Intuition oder göttlicher Offenbarung" [2]. Daß die Religion in religiöser Intuition wurzelt, mag als Ergebnis religionswissenschaftlicher Forschung behauptet werden; daß sie in göttlicher Offenbarung wurzelt, ist persönlicher Glaube. In jenem Begriff steckt die psychologische, in diesem die erkenntniskritische Betrachtung der Religion. Und doch werden beide durch ein einfaches „oder" miteinander verbunden, als handelte es sich um ein und dieselbe Sache.

Aus allem ergiebt sich, daß der „Aufbau der Theologie auf

1) Ueber historische und dogmatische Methode der Theologie S. 100.

2) A. a. O. S. 96.

religionsgeschichtlicher Methode" der systematischen Theologie nichts frommen kann. Soweit dabei die rein historische Methode in ihren drei Funktionen in Betracht kommt, ist zu urteilen, daß die Grundfrage der systematischen Theologie nach dem Recht und der Wahrheit der christlichen Weltanschauung über jene Methode völlig hinausliegt. Soweit es sich dagegen um die persönliche Voraussetzung handelt, welche der Religionshistoriker an seiner Arbeit mitbringt, so ist das eben die Frage der systematischen Theologie, wie diese Voraussetzung sich rechtfertigen läßt? Was endlich die Verquickung beider Erkenntnisarten betrifft, welche den persönlichen Glauben des Forschers auch wieder als Ergebnis seiner wissenschaftlichen Forschung erscheinen läßt, so ist diese als eine in sich widerspruchsvolle abzulehnen. Wenn also Tröltsch einen Appell an alle diejenigen richtet, welche noch Sinn für Klarheit, Konsequenz und Reinlichkeit der Methode haben, so ist es uns anderen eben durch diesen Sinn unmöglich gemacht, seiner temperamentvollen Führung zu folgen.

4.

Dies ist noch von einer andern Seite her zu begründen. Auch Tröltsch ist der Meinung, daß die Realität Gottes nur dem Erlebnis des Glaubens zugänglich ist. Auch nach ihm kann religiöse Gewißheit immer nur durch „persönliche und praktische Stellungnahme zur erfahrungsmäßigen Thatsache der Religion" gewonnen werden. — Aber die Frage ist: welcher Religion? Zu einem abstrakten Allgemeinbegriff der Religion kann ich keine praktische Stellung nehmen, wie auch Tröltsch in seinen früheren Aufsätzen einräumt (Zeitschrift für Theologie und Kirche 1898 S. 16 f.), sondern nur zu einer konkreten Religion, deren Offenbarungsanspruch von der Art ist, daß er sich Anerkennung zu erzwingen vermag. Wird aber die Frage so gestellt, so wüßte ich nicht, welche andere Religion in Betracht kommen könnte, als die christliche. Denn jede andere bleibt hinter dem Persönlichkeitsideal zurück, an das wir unter der Einwirkung der christlichen Kultur uns gebunden wissen. Daraus folgt für uns die Unmöglichkeit, innerhalb irgend welcher anderen Religion praktisch Stellung zu

nehmen und ihren Offenbarungsanspruch zu bejahen. Natürlich kann ich, wenn ich überhaupt einmal der Realität der Offenbarung gewiß geworden bin, diese auch auf jeder untergeordneten Religionsstufe anerkennen. Denn davon ist keine Rede, daß die Stellungnahme innerhalb des Christentums die Konsequenz nach sich zöge, nun alle anderen Religionen als Illusionen zu beurteilen und aus natürlichen Motiven zu erklären. Vielmehr wird gerade das Verständnis der im Christentum gebotenen Offenbarung die Möglichkeit eröffnen, auch in anderen Religionen den Offenbarungsgehalt zu würdigen und zu verstehen. Aber darum handelt es sich hier nicht; sondern die Frage ist, wie ich zuerst und überhaupt die Gewißheit der Offenbarung gewinnen kann, und das, meine ich, sei unmöglich innerhalb einer Religion, die ein unterchristliches Persönlichkeitsideal vertritt. Vollends verstehe ich nicht, wie schon die Religionen der niedersten Stufen eine solche Gewißheit vermitteln sollen. Ihren Bekennern natürlich leisten sie thatsächlich diesen Dienst. Aber wer über die sittlichen Ideale einer Religion hinausgewachsen ist, dem vermag sie auch keine religiöse Gewißheit mehr zu bieten. Ihm muß ihr Offenbarungsglaube als Illusion erscheinen, die er historisch und psychologisch zu erklären sucht, aber nicht zu teilen vermag — wiederum vorausgesetzt, daß er die religiöse Gewißheit erst sucht und nicht schon innerhalb einer höheren seinem Ideal entsprechenden Religionsform gefunden hat, von wo aus er dann auch auf der niedrigsten Stufe den Offenbarungsgehalt zu entdecken und anzuerkennen vermag. Was aber die *einzelnen* außerchristlichen Religionen nicht zu leisten vermögen, das können sie auch in ihrer *Gesamtheit* nicht zu stande bringen. Denn religiöse Gewißheit entsteht weder durch Addition verschiedener Glaubensüberzeugungen, noch durch Abstraktion ihrer gemeinsamen Merkmale, noch durch vergleichende Wertbeurteilung ihrer Inhalte, sondern lediglich durch persönliche Stellungnahme innerhalb der höchsten Religion. Es ist also wirklich eine Täuschung, wenn man glaubt, durch eine vergleichende Ueberschau über die Gesamtheit der historischen Religionen den „Wahrheitskern" herausschälen zu können. Denn die Anerkennung der Wahrheit der Religion ist ein Akt persönlicher Ueberzeugung, wie

er aus der Stellungnahme innerhalb einer bestimmten Religion entspringt, nicht ein Ergebnis wissenschaftlicher Forschung. Auch auf diesem Punkte rächt sich der methodische Fehler, welcher dem ganzen Unternehmen einer religionsgeschichtlichen Theologie zu Grunde liegt.

Aber noch ein anderes hängt damit zusammen. Wie die Wahrheitsfrage der Religion nur auf der höchsten Religionsstufe entschieden werden kann, so vermag auch diese allein den Maßstab für die Wertbeurteilung der einzelnen Religionen an die Hand zu geben. Die Wertfrage hängt aufs engste mit der Wahrheitsfrage zusammen. In letzter Instanz bemißt sich doch der Wert einer Religion nach dem Maß religiöser Gewißheit, welche sie zu bieten vermag. Auch noch andere Momente kommen dabei in Betracht: der sittliche Gehalt einer Religion, die ganze geistige Höhenlage, welche sie innehält. Aber das alles ist auch für die Wahrheitsfrage schon mitbestimmend und in ihr miteingeschlossen. Das Entscheidende bleibt deshalb doch die Frage, in welchem Maße mir eine Religion religiöse Gewißheit und durch sie inneren Frieden und sittliche Kraft zu verleihen vermag. Ist also die Wertfrage zuletzt an die Wahrheitsfrage gebunden, so folgt daraus, daß auch der Maßstab für die Wertbeurteilung ebenso wie derjenige für die Wahrheitsentscheidung nur auf der höchsten Religionsstufe und nur auf dem Wege persönlicher Ueberzeugung zu gewinnen ist. Es darf also aus der Gleichartigkeit und dem Zusammenhang alles historischen Geschehens keineswegs die Folgerung gezogen werden, daß auch „jede Würdigung und Beurteilung genau ebenso wie die Erklärung und Darstellung vom Gesamtzusammenhang ausgehen müsse". Die Folgerichtigkeit dieses Schlusses ist schon oben bestritten worden. Nun ist auch klar, warum der Inhalt des Satzes an sich zu verneinen ist. Deshalb, weil die Wertbeurteilung ein Moment persönlicher Ueberzeugung in sich schließt, das an die höchste Religionsstufe gebunden ist. Tröltsch meint zwar, man könne doch wirklich ohne jede vorgefaßte entscheidende Gunst für das Christentum sich durch eine vergleichende Ueberschau orientieren wollen. „Wer dabei zu dem Ergebnis der Schätzung des Christentums als der höchsten sittlichen und religiösen Macht kommt, braucht dieses Ergebnis gar nicht

vorher schon in der Tasche gehabt zu haben". Aber die erste Frage ist, wie das Ergebnis gewonnen wird, mag es nun der vergleichenden Betrachtung vorausgehen oder nachfolgen — ob auf dem Wege persönlicher Ueberzeugung oder religionswissenschaftlicher Forschung. Wenn, wie ich gezeigt zu haben glaube, das erstere der Fall ist, dann folgt daraus freilich auch, daß die Entscheidung für das Christentum der Wertabstufung der Religionen logisch vorausgeht, weil ja jene Entscheidung erst den Wertmaßstab liefert. Aber das steht erst in zweiter Linie und betrifft zudem nur das logische Verhältnis. Das zeitliche Verhältnis kann vielleicht auch einmal das umgekehrte sein. Ein Gelehrter mag ja zuerst mit dem Versuche beginnen, durch vergleichende Religionsforschung sich zu orientieren. Aber alle Resultate, die er dabei gewinnt, sind doch nur vorläufige, solange er nicht innerhalb einer bestimmten Religion praktisch Stellung nimmt. Erst durch diesen Akt persönlicher Entscheidung gewinnt er einen sicheren Maßstab, dessen Handhabung die früheren Resultate bestätigen, aber ebensogut umstoßen kann.

5.

Ich habe mich bisher absichtlich auf die beiden zusammenfassenden Kundgebungen Tröltschs, den Aufsatz über historische und dogmatische Methode der Theologie und den Vortrag über die wissenschaftliche Lage und ihre Anforderungen an die Theologie beschränkt, dagegen die früheren umfassenderen Abhandlungen in der Zeitschrift für Theologie und Kirche außer Betracht gelassen. Aus einem doppelten Grunde. Einmal bieten jene Arbeiten den Vorteil leichterer Orientierung. Während Tröltsch seine großen Aufsätze durch die reichliche Verwertung seiner immensen Belesenheit zu beleben wußte, eben dadurch aber auch die Auffassung des eigenen Standpunkts nicht unerheblich erschwerte, hat er es jetzt über sich vermocht, ohne viele Seitenblicke nach rechts und nach links kurz und gut seine Meinung zu sagen. Sodann bin ich nicht sicher, inwieweit Tröltsch auch jetzt noch zu seinen früheren Formulierungen steht. Jedenfalls aber muß ich urteilen, daß dieselben nicht dazu dienen können, die Haltbarkeit seiner jetzigen Position

zu verstärken. Ich will das an zwei Beispielen zu zeigen versuchen.

a) In dem Aufsatz über die Selbständigkeit der Religion (Zeitschrift für Theologie und Kirche 1895 und 1896) unterscheidet Tröltsch zwei Hauptzweige der theologischen Forschung: die Religionspsychologie und die Religionsgeschichte. Mit jener beschäftigt sich der erste Aufsatz 1895; mit dieser der zweite 1896. Ich beschränke mich auf die erstere, die Religionspsychologie. Was man von einer solchen Wissenschaft erwartet, ist eine Analyse derjenigen seelischen Vorgänge, in denen das religiöse Leben verläuft. Dagegen ist man nicht darauf gefaßt, über die objektive Geltung des religiösen Verhältnisses, über die Wahrheit der Religion Aufschluß zu erhalten. Denn wenn die Religionspsychologie sich in den Grenzen hält, welche ihr durch den übergeordneten Begriff der Psychologie gesteckt sind, so kommt sie nicht über die psychologische Thatsächlichkeit der Religion hinaus. Tröltsch dagegen erklärt von seiner Religionspsychologie: „sie sucht den Ort, den Ursprung und die Bedeutung der Religion im menschlichen Bewußtsein und kann eben damit allein dasjenige beibringen, was über die Wahrheitsfrage der Religion überhaupt ausgemacht werden kann". S. 370. Später präcisiert er seine Absicht dahin, in den psychologischen Grundelementen die objektiven, transzendenten Grundlagen aufzusuchen S. 416 und zuletzt wird das Resultat der religionspsychologischen Untersuchung dahin zusammengefaßt, daß die Religion etwas im Zentrum völlig Selbständiges, auf dem Zusammenhang des Menschen mit der übersinnlichen Welt Beruhendes sei. „Wir sehen sie in der innerhalb der einzelnen Religionskreise erwachenden und in der diese Kreise begründenden Frömmigkeit überall auf einer grundlegenden Gottesanschauung oder Gotteserfahrung beruhen" S. 431. Kurz „alle Frömmigkeit besteht in Offenbarung und Glaube und dieses Wechselverhältnis ist das Grundelement aller religiösen Erlebnisse". Im zweiten Aufsatz 1896 hat dann Tröltsch dieses Resultat der Religionspsychologie mit folgenden Sätzen rekapituliert: „wer überhaupt die Realität des religiösen Verhältnisses und die eigentümliche Selbständigkeit seiner Entwicklung anerkennt" und: „wer überhaupt auf dem Boden der religiösen Weltanschauung steht",

um daran in Form des Nachsatzes das Resultat der Religions**geschichte** anzuschließen: „der muß im Christentum nicht nur die höchste Religion, sondern auch die höchste Wahrheit anerkennen“ 1896. S. 207. Wenn somit Tröltsch auch die Entscheidung über die Wahrheitsfrage der Religionspsychologie zuweisen will, so entspricht das zwar nicht dem üblichen Begriff von Psychologie; aber es steht ihm natürlich frei, diesen Begriff zu bestimmen wie es ihm beliebt, vorausgesetzt, daß er die neue Bestimmung auch konsequent durchführt. Dies ist jedoch nicht der Fall. Denn später wird man durch folgende Erklärung überrascht, die Tröltsch mit Bezug auf die Selbständigkeit der Religion und deren religionspsychologische Begründung abgiebt: „Daß mit dieser Selbständigkeit die Entsprechung mit einem wirklichen Objekt nicht bewiesen ist, habe ich natürlich so gut gewußt, wie irgend jemand anderer. Ich wollte ja nur die Selbständigkeit der Religion darthun“ [1]). Damit bestätigt also Tröltsch unsere Auffassung der Religionspsychologie, daß sie das Objekt der Religion nicht zu erreichen vermöge. Was sollen aber dann die oben mitgeteilten Sätze über die Wahrheitsfrage, über die objektiven, transzendenten Grundlagen der Religion, über die Offenbarung als das Correlat der Frömmigkeit? Alle diese Begriffe beziehen sich doch auf „die Entsprechung mit einem wirklichen Objekt“. Und was soll andererseits der Schlußsatz der eben angeführten Erklärung: „Ich wollte ja nur die Selbständigkeit der Religion darthun“? Die Selbständigkeit schließt doch nach den Aufsätzen von 1895 und 1896 die Wahrheit in sich. Der Satz beweist also das Gegenteil von dem, was er beweisen soll. Offenbar ist Tröltsch hier eine mißliche Verwechslung begegnet. In den früheren Aufsätzen bedeutet die Selbständigkeit der Religion zugleich ihre objektive Gültigkeit; in den späteren ist sie lediglich psychologisch gemeint als Unableitbarkeit der religiösen aus anderen psychologischen Funktionen, während an einer anderen Stelle der letzteren Arbeit wieder die ursprüngliche Bedeutung hervortritt. S. 53 ist nemlich zu lesen: „Die Religion beruht auf einer selbständigen, eigentümlichen In-

1) Geschichte und Metaphysik. Zeitschrift für Theologie und Kirche 1898 S. 28.

tuition des menschlichen Geistes, welche Intuition ich durch die Hypothese einer intellektuellen Anschauung oder einer mystischen Gotteserfahrung zu erklären unternahm. Die damit behauptete Selbständigkeit der Religion berührt sich in der That nahe mit einem Grundmotiv Kaftans und der Ritschlschen Schule". In diesen ganzen Ausführungen über die Religionspsychologie und ihre Resultate verrät sich eine solche Unsicherheit betreffs methodischer Fragen, daß von daher eine Klärung der späteren zusammenfassenden Darstellungen nicht zu erwarten ist.

b. Aehnlich steht es mit zwei anderen Begriffen, die in Tröltschs früheren Aufsätzen eine wichtige Rolle spielen: dem Begriff einer Metaphysik des Geistes und dem des entwicklungsgeschichtlichen Idealismus. Während der letztere die Realität einer göttlichen Offenbarung voraussetzt (Zeitschrift für Theologie und Kirche 1898. S. 33. S. 37) fällt der ersteren die Aufgabe zu, diese Voraussetzung zu begründen. S. 40. S. 41. Nur wird diese Verhältnisbestimmung nicht festgehalten. Mit Recht hat Kaftan auf den Widerspruch hingewiesen, daß die Metaphysik zuerst der entwicklungsgeschichtlichen Betrachtung zu Grunde gelegt und dann wieder das Ergebnis der entwicklungsgeschichtlichen Betrachtung zur Begründung der Metaphysik verwendet wird, sofern das Christentum als ein Bestandteil der menschlichen Geistesentwicklung mit zu den Daten gerechnet wird, auf welche die Metaphysik, insbesondere des menschlichen Geistes, sich zu erbauen hat. S. 50. Gleichwohl führt der Zusammenhang dieser Betrachtungen auf ein Argument, welches über die bisher entwickelten Gedankenreihen hinausführt. Wie nemlich — nach der einen der beiden Betrachtungsweisen — der entwicklungsgeschichtliche Idealismus die Metaphysik voraussetzt, so setzt diese ihrerseits eine gewisse Entscheidung in der Grundfrage der Erkenntnistheorie voraus, „jedenfalls den Satz, daß ein richtiger logischer Schluß aus der bloßen Bewußtseinsimmanenz zu richtigen, einer objektiven Wirklichkeit parallelen Erkenntnissen über eine bewußtseinstranszendente Wirklichkeit hinausführe" 1898 S. 45 f. So folgt aus der subjektiven Thatsache der Religion, daß ihr eine objektive Wirklichkeit entsprechen muß. Der Fehler der Neukantianer sei eben der, daß sie diesen Schluß

nicht ziehen. Dadurch „wird bei ihnen das Gefühl dafür abgestumpft, daß es sich in der Religion um die Erfahrung einer uns zwingenden, tragenden, erzeugenden Macht handelt" S. 47. Hier also hätten wir eine runde und klare Antwort auf die Frage nach der objektiven Geltung des religiösen Glaubens. Man beweist dieselbe durch ein logisches Schlußverfahren nach dem Princip des zureichenden Grundes. Gegenüber den naheliegenden Einwendungen, die sich gegen ein solches Verfahren erheben, hilft sich Tröltsch durch die Berufung auf seinen Glauben an die Normalität des menschlichen Intellekts. Ich lasse es hier dahingestellt, mit welchem Rechte in diesem Zusammenhang der Glaube herangezogen wird; aber auf zwei Punkte möchte ich aufmerksam machen. Einmal ist dieses ganze Beweisverfahren so durchaus rational, daß eine Theologie, die auf diesem Fundament sich aufbaut, kein Recht hat, sich im specifischen Sinne die religionsgeschichtliche zu nennen. Wenn man die fundamentalste Frage der Theologie nach den Gründen der religiösen Gewißheit nicht etwa durch den Ueberblick über die religionsgeschichtliche Entwicklung, sondern durch ein rationales Schlußverfahren, auf dem sich die religionsgeschichtliche Betrachtung erst aufbaut, zu lösen unternimmt, wo bleibt da der behauptete „Aufbau der Theologie auf historischer, universalgeschichtlicher Methode, und da es sich dabei um das Christentum als Religion und Ethik handelt, auf religionsgeschichtlicher Methode"? Weiterhin aber widerspricht diese rationale Begründung des Offenbarungsglaubens der auch von Tröltsch so nachdrücklich betonten Erkenntnis, daß die Wahrheit der Offenbarung nur im Glauben erlebbar, nicht beweisbar ist.

6.

Eben in dieser letzteren Erkenntnis weiß ich mich eins mit Tröltsch, fühle mich aber auch gebunden, die Konsequenz daraus zu ziehen und den gesamten Aufbau der systematischen Theologie dementsprechend zu gestalten. Und zwar gilt dies für die beiden Aufgaben, welche der systematischen Theologie gestellt sind: die Geltung des christlichen Glaubens zu begründen und seinen Inhalt zu entfalten. Was jenes betrifft, so halte ich es für geboten,

diejenigen Gründe der Gewißheit, welche aus dem Glauben selbst geschöpft sind, in erste Linie zu stellen, weil nur so die Eigenart des Glaubens als einer persönlicher Ueberzeugung deutlich wird. In zweiter Linie aber kann die Theologie auch der Verpflichtung sich nicht entziehen, in eine Auseinandersetzung mit der Gesamtbewegung der Wissenschaft einzutreten. Freilich kann ein solches Unternehmen nicht den Sinn haben, daß die positive Geltung des christlichen Glaubens nun nachträglich auch noch wissenschaftlich zu beweisen wäre. Dadurch würde der persönliche Charakter der Glaubensüberzeugung nur wieder verdunkelt werden. Nur um den negativen Nachweis kann es sich handeln, daß die Wissenschaft, soweit sie wirklich Wissenschaft ist, niemals zu Resultaten führen kann, welche mit der Geltung der christlichen Weltanschauung im Widerspruch stehen. Diesen Nachweis hat aber die Theologie auch wirklich zu führen, indem sie die methodologischen Voraussetzungen der empirischen Forschung analysiert und auf Grund dieser Analyse zeigt, daß die Wissenschaft ihre Competenz überschreitet, wenn sie in Fragen des Glaubens eine Entscheidung beansprucht, sei es in positivem oder negativem Sinne. Soweit dabei die Naturwissenschaft in Betracht kommt, so sind m. E. in Kants Kritik der reinen Vernunft die entscheidenden Gesichtspunkte für die Lösung des apologetischen Problems gegeben. Hier wird die apriorische Geltung der Grundbegriffe, welche das Naturerkennen zur Voraussetzung hat, aufgezeigt und zugleich das Gebiet umschrieben, auf welches jene Geltung sich beschränkt. Dadurch wird der gesamten Naturwissenschaft ihre unverrückbare Grenze gezogen. Wenn daher Tröltsch mit der Behauptung Recht hat, daß der Naturalismus der einzige ernstliche Feind der Religion ist, so glaube ich, daß die Theologie dieses Feindes Herr werden kann, wenn sie in den von Kant gewiesenen Bahnen sich bewegt und zu zeigen unternimmt, daß der Naturalismus genau da aufhört Wissenschaft zu sein, wo er anfängt, Weltanschauung zu werden. Ich bin aber nun allerdings der Meinung, daß nicht bloß die Naturwissenschaft, sondern auch die Geschichte dem Unternehmen der Glaubensbegründung erhebliche Schwierigkeiten bereitet. Für Tröltsch kommt das nicht in Betracht, weil ihm die

historische Methode gerade das Mittel ist, die Geltung des religiösen Glaubens zu begründen. Dagegen für die hier vertretene Anschauung liegt auf diesem Punkte ein ernstes Problem.

Unter den Gründen der Glaubensgewißheit stehen für uns in erster Linie die, welche dem Glauben selbst innewohnen. Nun ist das Fundament, an welches der Glaube in letzter Instanz sich gebunden weiß, die Gottesoffenbarung in der Person Jesu. Eben diese ist aber zugleich auch eine geschichtliche Größe und als solche Gegenstand der geschichtlichen Kritik. Kann sie dann noch Fundament des Glaubens sein? Muß nicht das ganze Gebäude des Glaubens ins Wanken kommen, wenn sein Fundament der geschichtlichen Kritik preisgegeben ist, in deren Wesen es liegt, daß sie jede Einzelthatsache der Geschichte unsicher macht? Zunächst muß auch hier an die Einschränkung erinnert werden, welche dieses letztere Urteil gerade vom historischen Standpunkt aus notwendig erleidet (s. o. S. 305 f.). Aber die Entscheidung liegt nicht in dieser Erinnerung. Denn auch in den seltenen Fällen, in denen der Historiker von Gewißheit reden darf, ist sein Wissen doch nicht von der absoluten Art, welche der Gewißheit des Glaubens eigen ist. Weiterhin aber ist eben das die Frage, ob die Geschichte Jesu zu jenen seltenen Fällen gehört? Ich persönlich glaube diese Frage mit gutem Recht bejahen zu dürfen, soweit es sich nicht um die Einzelheiten des äußeren Geschehens, sondern um den Lebensgehalt der ganzen Person handelt. Aber die Begründung des Glaubens hat auch mit der Thatsache zu rechnen, daß andere Bedenken tragen, in der vorliegenden Frage von wissenschaftlicher Gewißheit zu reden. Es bleiben also hier noch Schwierigkeiten zurück, die überhaupt nicht zu lösen wären, wenn es nur den einen Weg der historischen Forschung gäbe, sich der Geschichtlichkeit der Gestalt Jesu zu versichern. Aber seitdem es eine Christenheit giebt, hat sie noch einen anderen Weg gekannt und befolgt: den Weg des Glaubens. *Einen* Anspruch zwar hat die Theologie auch an die Geschichtswissenschaft zu machen, genau denselben, wie an die Naturwissenschaft. Von dieser fordert sie die Anerkennung, daß sie die Realitäten des Glauben so wenig bestreiten kann, als sie dieselben zu beweisen vermag; von jener

fordert sie das analoge Zugeständnis, daß sie die Geschichtlichkeit Jesu so wenig zu leugnen als zu absoluter Gewißheit zu erheben vermag. Nur diesen negativen Nachweis setzt die Theologie voraus; aber dieser muß auch wirklich geführt werden. Denn das wäre das Ende alles Glaubens und aller Theologie, wenn es gelänge, die Ungeschichtlichkeit Jesu definitiv und unwiderleglich zu beweisen [1]). Indessen wer vermöchte diesen Beweis zu erbringen? Er scheitert immer wieder an der inneren Größe und Originalität, an der Unerfindbarkeit der Persönlichkeit Jesu. Die Geschichtlichkeit einer solchen Gestalt zu leugnen wäre ein genau ebenso dogmatistisches Verfahren wie der Beweis des Gegenteils und stünde im direkten Widerspruch zu der Eigenart der historischen Methode, die allen Dogmatismus von sich ausschließt. Die Unmöglichkeit jenes Beweises folgt somit aus dem Wesen der historischen Methode selbst. Ist diese Voraussetzung festgestellt, so ist die Begründung der religiösen Gewißheit auf die Gottesoffenbarung in Christus, die von seiten des Glaubens n o t w e n d i g ist, von seiten der Wissenschaft m ö g l i c h.

Den Ausgangspunkt bildet die unbestreitbare Thatsache, daß es in unserer Welt eine geschichtliche Ueberlieferung von Jesus giebt. Dieser Ueberlieferung muß jeder, der sich ihr unbefangen hingiebt, mit dem Eindruck gegenüberstehen, daß durch dieselbe die Züge einer scharf umrissenen Persönlichkeit von wunderbarer Frische und Originalität, deren Bild er nur als das einer wirklichen Persönlichkeit verstehen kann, hindurchleuchten. Je tiefer man sich in dieses Bild versenkt, desto stärker wird diese Empfindung geschichtlicher Wirklichkeit. Absolute historische Gewißheit ist das noch nicht und kann es nicht sein, da eine solche überhaupt nicht zu erreichen ist. Zwar wird jene innere Nötigung, das neutestamentliche Christusbild als Wirklichkeit anzuerkennen, auch im historischen Kampfe die entscheidende Waffe sein. Aber daneben existieren für den Historiker noch Erwägungen technischer Art, die es ihm verbieten, ein absolutes Urteil zu fällen. Für den werdenden

1) Vgl. Häring: „Gäbe es Gewißheit des christlichen Glaubens, wenn es geschichtliche Gewißheit von der Ungeschichtlichkeit der Geschichte Jesu Christi gäbe". Zeitschrift für Theologie und Kirche 1898. S. 468 ff.

Glauben dagegen bleiben jene technischen Elemente außer Betracht. Entweder kennt er sie gar nicht — dann bereiten sie ihm auch kein Hindernis; oder er kennt sie, dann kann er auch zu der Ueberzeugung gebracht werden, daß dieselben niemals dazu führen können, das Recht jenes unmittelbaren Wirklichkeitseindrucks zu verneinen. Dieser letztere bleibt also als Anknüpfungspunkt für den Glauben bestehen [1]). Als solcher aber genügt er auch. Denn er enthält die dringende Aufforderung an dieser Gestalt nicht vor-

1) Die gegenwärtige Abhandlung war nahezu vollständig niedergeschrieben, als mir Kirns wertvolle, ebenso klare wie gründliche Schrift über „Glaube und Geschichte" zukam. Der neue Gesichtspunkt, der hier geltend gemacht wird, ist die prinzipielle Scheidung dessen, was schon die allgemeine historische Betrachtung über die Geschichte Jesu festzustellen vermag, und dessen, was nur für den Glauben seine Geltung hat. Als historisch gewiß werden folgende drei Punkte bezeichnet: daß Jesus wirklich gelebt und die christliche Religion gestiftet hat, daß in den Evangelien das Bild seiner scharf geprägten Persönlichkeit noch erkennbar ist und daß er als hervorragender Kulturträger und Wohlthäter der Menschheit zu gelten hat. Die Ausfüllung dieser formalen Kategorien dagegen ist durch die persönliche Stellungnahme zum Inhalt der evangelischen Ueberlieferung bedingt. Wenn diese in christlichem Sinne erfolgt, so daß Jesus als die Offenbarung Gottes, als der Erlöser und Versöhner der Menschen gewertet wird, so sind hiefür nicht mehr historische, sondern Glaubensurteile entscheidend. Es ist mir zwar fraglich, ob die so versuchte Abgrenzung des Historischen und Dogmatischen zutreffend ist. Harnack in seinem „Wesen des Christentums" giebt einen viel reicheren Inhalt der evangelischen Geschichte und meint doch nur als Historiker zu reden. Hat er vielleicht mehr geboten, als er vom Standpunkt des Historikers aus durfte? Aber für den gegenwärtigen Zusammenhang genügt das, was Kirn als Inhalt der historischen Gewißheit feststellt und ich könnte hienach an der Stelle, welche den unmittelbaren Wirklichkeitseindruck als Voraussetzung des Glaubensakts behauptet, einfach die historische Gewißheit von der Geschichte Jesu einsetzen, da auch Kirn diese Gewißheit nicht im absoluten Sinn, sondern mit denjenigen Einschränkungen meint, welche sich aus dem Charakter des historischen Wissens überhaupt ergeben. Dem Zweck dieser Darstellung dürfte indessen die erstere Formulierung entsprechender sein. Denn was für das Werden des Glaubens in Betracht kommt, ist die Ueberzeugung von der Geschichtlichkeit Jesu nicht als Ergebnis wissenschaftlicher Forschung, sondern als unmittelbarer Eindruck, der sich immer wieder jedem aufdrängt, während die wissenschaftliche Diskussion einem abschließenden Urteil widerstrebt. Außerdem bietet jene Formulierung den Vorteil, daß sie dasjenige Moment heraushebt, das dem Laien im Wesentlichen ebenso zugänglich ist, wie dem geschulten Historiker, und dadurch zugleich

überzugehen, sondern ihr Stand zu halten. Wer das thut und das innere Leben Jesu auf sich wirken läßt, der kann auch die Vertrauensfrage nicht überhören, die hier an ihn ergeht und ihn vor die Entscheidung stellt, ob er mit Jesus den Entschluß des Glaubens wagen will oder nicht [1]). Läßt er sich durch den offenbaren Lebensgehalt der Person Jesu das Vertrauen abgewinnen, so erwächst aus diesem einmaligen Vertrauensakt in stufenweisem Fortschritt dasjenige Vertrauensverhältnis zu Jesus und dem in ihm offenbaren Gott, welches den Kern des christlichen Glaubens bildet. Dann erst wird auch die vorläufige Gewißheit von der Geschichtlichkeit Jesu, die den Ausgangspunkt gebildet hat, zur definitiven Ueberzeugung. Sie bildet nun einen Bestandteil des Glaubens selbst und nimmt an dem Charakter der Glaubensgewißheit teil. In die Sprache der alten Theologie übersetzt heißt das, daß der Glaube mit der notitia der evangelischen Geschichte beginnt; dann folgt der vorläufige assensus [2]), freilich nicht der

---

den Beweis liefert, daß der historische Charakter des Christentums keineswegs die notwendige Folge hat, einen die Selbständigkeit des Gemeindechristentums bedrohenden „Papat kirchlicher Wissenschaft" aufzurichten.

1) Diejenigen Züge seines Bildes, welche hiefür in Betracht kommen, sind in den Verhandlungen über die Begründung des Glaubens von verschiedenen Seiten her aufgezeigt worden. Ich erinnere insbesondere an die feine und erschöpfende Analyse in Reischle's Aufsätzen Zeitschrift für Theologie u. Kirche 1891 S. 316 ff. und 1897 S. 183 ff. und an die immer wieder eindrucksvollen, unmittelbar religiös wirkenden Ausführungen Herrmanns im „Verkehr des Christen mit Gott".

2) Auf diesem Punkte glaube ich meine frühere Auffassung, wie ich sie in dem Aufsatz „Glaube und Theologie" Theol. Stud. u. Krit. 1893 S. 573 ff. und in der Schrift: „Die sittliche Weltordnung" vorgetragen habe, modifizieren zu müssen. Der unmittelbare Wirklichkeitseindruck oder der in diesem Sinn gedeutete assensus ist in der That nicht, wie ich früher annahm, mit dem Glaubensakt einfach identisch, sondern geht ihm logisch voraus, was nicht ausschließt, daß er doch wieder im Verlauf des Glaubensprozesses seine letzte und definitive Rechtfertigung empfängt. Hier scheint mir auch in Vischers Darstellung eine Undeutlichkeit zurückzubleiben. Er läßt den Glauben durch das Zeugnis von Christus entstehen, um dann die Geschichtlichkeit Christi als einzig zureichenden Grund für das Dasein jenes Zeugnisses zu erschließen. Aber es ist klar, daß das Zeugnis von Christus den Glauben nur zu wecken vermag, wenn es Zeugnis vom wirklichen Christus ist und als solches verstanden wird. Die Gewißheit von der Wirklichkeit beruht nicht auf einem nachträglichen Schluß,

dogmatische zu den articuli fidei, sondern der historische zur wesentlichen Wahrheit jener Geschichte; zuletzt kommt die fiducia, mit welcher auch jener vorläufige assensus erst zum endgiltigen zu werden vermag.

Selbstverständlich ist diese ganze Beschreibung nicht so gemeint, als ob sie alle einzelnen Fälle decken müßte. Die Wege, welche Gott die Menschen führt, sind von unendlicher Mannigfaltigkeit und lassen sich nicht in irgend ein Schema einzwängen. Aber wenn christlicher Glaube das Ziel ist, zu welchem sie führen, so muß notwendig eine gewisse Gemeinsamkeit des Erlebens vorhanden sein. Indessen ist auch das nicht die Absicht jener Beschreibung, nun dieses Gemeinsame auf die Formel zu bringen. Denn schwerlich dürfte der beschriebene Weg der gangbarste und gewöhnlichste sein. In normalen Verhältnissen wirken bei der Entstehung des Glaubens außer der neutestamentlichen Ueberlieferung noch andere Faktoren mit, die bisher nicht in Betracht gezogen wurden: die Macht der christlichen Erziehung, die Bedeutung christlicher Persönlichkeiten, der Einfluß des christlichen Gemeingeistes. Das sind die Medien, durch welche der neutestamentliche Christus dem einzelnen nahe kommt, über sein inneres Leben Macht gewinnt und Vertrauen und Glauben in ihm weckt. Aber dann, wenn jene christlichen Autoritäten ins Wanken geraten, sieht sich jeder, der seinen Glauben nicht leichten Kaufs preisgeben will, an das neutestamentliche Christusbild als die letzte Instanz gewiesen und dann allerdings, glaube ich, daß die oben versuchte Beschreibung den Weg bezeichnet, auf welchem der ins Wanken gekommene Glaube sich wieder zurechtfinden muß. Diese Beschreibung ist also freilich den „kritischen Fällen“ angepaßt, aber ich glaube, daß gerade in solchen Fällen sich zeigen muß, woran der Glaube seinen letzten Halt halt.

---

der vom Boden des Glaubens aus gemacht wird; sondern der Eindruck der Wirklichkeit geht dem Akt des Glaubens logisch voraus. Nur wenn ich dem Zeugnis von Christus mit der Empfindung gegenüberstehe, daß mir der wirkliche Christus bezeugt wird, kann ich den Entschluß des Glaubens wagen; nur dann habe ich zu diesem Entschluß das sittliche Recht. Vgl. Häring, Zeitschrift für Theologie und Kirche 1898, S. 473 f.

7.

Der Begründung des Glaubens hat die Darstellung seines Inhalts zu entsprechen. Auch sie ist vom Standpunkt des Glaubens aus zu unternehmen. Die Gegenstände des Glaubens sind in der Beleuchtung vorzuführen, in welcher sie für den Glauben vorhanden sind. Darin liegt ein Doppeltes. Der Glaube ist einerseits ein regulatives Princip, das für den positiven Aufbau der Glaubenslehre maßgebend ist. Die Quellen, aus denen diese schöpft, sind in abgestufter Weise das Selbstbewußtsein Jesu, das Zeugnis der neutestamentlichen Gemeinde und die Lehrurkunden unserer Kirche. Der Maßstab aber, nach welchem die Verwertung des biblischen und bekenntnismäßigen Stoffs sich richtet, liegt in der näheren oder entfernteren Beziehung, in welcher seine einzelnen Bestandteile zum persönlichen Heilsglauben stehen. Solche Gegenstände, an denen sich gar keine Beziehung zum Glauben aufzeigen läßt, können auch nicht als Gegenstände der Glaubenslehren gelten, mögen sie gleich in der hl. Schrift oder im Bekenntnis enthalten sein. Darin liegt auch schon die zweite Funktion, welche der Glaube als Princip der Glaubenslehre zu üben hat. Der Glaube ist nemlich andrerseits ein kritisches Prinzip und dient als solches nicht bloß zur Ausscheidung desjenigen Ueberlieferungsstoffs, welcher nicht mit dem Heilsglauben zusammenhängt[1]), sondern auch zur Abwehr aller derjenigen Fragestellungen,

1) Den Maßstab für die dogmatische Verwertung des biblischen Stoffs bildet also auch nach meiner Auffassung nicht die historische Kritik, wie Ecke (Die theol. Schule Albrecht Ritschls und die evangelische Kirche der Gegenwart. S. 127 f.) vorauszusetzen scheint, wenn er über meinen dogmatischen Standpunkt urteilt, daß derselbe durch die Zustimmung zu den Resultaten der modernen Kritik nicht unwesentlich beeinflußt sei. Die Thatsache, auf welche dieses Urteil sich gründet, bestreite ich natürlich nicht. Ich glaube in der That den Resultaten historischer Kritik in weiterem Umfange zustimmen zu können, als dies Ritschl gethan hat. Aber ich glaube nicht, daß die dogmatische Stellung dadurch wesentlich beeinflußt wird. Dies wäre doch nur dann der Fall, wenn die historische Kritik die Norm wäre, welche über die dogmatische Geltung einer biblischen Lehre zu entscheiden hätte. Diese Norm ist aber vielmehr im Glauben gegeben. Es ist deshalb möglich, daß ein biblischer Stoff, der von der historischen Kritik angefochten ist, dennoch von der Glaubenskritik das Urteil seiner dogmatischen Gültigkeit empfängt. Ich will dies an einem kon-

welche die Eigenart der Glaubenserkenntnis verwischen, indem sie dieselbe als eine Unterart des wissenschaftlichen Erkennens erscheinen lassen. Auf dieses letztere kommt es im gegenwärtigen Zusammenhang an. Alles wissenschaftliche Erkennen verläuft in der Herstellung kausaler Zusammenhänge; alles religiöse Erkennen ist Erkennen Gottes, dessen kausales Verhältnis zur Welt gerade ein undurchdringliches Geheimnis ist. Das „daß“ jenes Verhältnisses steht zwar dem Glauben unzweifelhaft fest. Daß Gott die Welt ins Dasein gerufen hat, sie erhält und regiert, daß er die Geschicke der Völker und der Einzelnen lenkt und unser eigenes Wohl und Wehe in seiner Hand hält, dessen sind wir im Glauben gewiß; aber in das „wie“ dieses ursächlichen Verhältnisses ist uns die Einsicht versagt. Eben mit diesem „wie“ aber hat es das kausale Erkennen zu thun. Daraus folgt, daß der Glaube um seiner selbst willen alle diejenigen Fragestellungen von sich ausschließt, welche auf die kausale Erklärung des Verhältnisses Gottes zur Welt abzwecken. Ich habe diese kritische Funktion des Glaubensprincips in meinem Aufsatz über Ritschls Erkenntnistheorie (Zeitschrift für Theologie und Kirche 1894. S. 91 ff.) an der Lehre von der Schöpfung, der Erhaltung, der Vorsehung und an der Lehre von den letzten Dingen illustriert. Hier gilt es noch einen anderen Punkt ins Auge zu fassen. Auch die Wertschätzung Christi als der Offenbarung Gottes schließt nicht eine Einsicht in die kausale Bedingtheit dieser Offenbarung in sich. Sonst wäre es allerdings das dringendste Anliegen der Theologie, den göttlichen und menschlichen Anteil an dem Werden Jesu Christi gegeneinander abzugrenzen und dadurch seinen Offenbarungscharakter

---

kreten Beispiel zeigen. Ritschl hat, seit er sich von Baur abgewendet hatte, zeitlebens an der Echtheit des johanneischen Evangeliums festgehalten. Aber auch solche, die hierüber anders denken, müssen, wie ich glaube, zu dem Urteil kommen, daß der vierte Evangelist das innerste Centrum des Selbstbewußtseins Jesu tiefer und reiner aufgefaßt hat, als die Synoptiker, die uns ein historisch treueres Bild seines Lebens überliefert haben. Daraus folgt, daß die entsprechenden Gedankenreihen des vierten Evangeliums in einer ausgeführten Dogmatik ihre Stelle haben müssen, obwohl die historische Kritik gegen dieses Evangelium ungleich gewichtigere Einwände zu erheben hat, als gegen die Synoptiker.

festzustellen. Es ist klar, daß für eine solche Theologie alle die modernen Untersuchungen, welche auf die zeitgeschichtliche Bedingtheit der Person und Verkündigung Jesu gerichtet sind, höchst verhängnisvoll werden müßten. Je mehr jene Bemühungen von Erfolg gekrönt wären, desto schlimmer stünde es um den christlichen Offenbarungsglauben; je mehr jene an Boden gewännen, desto mehr würde für diesen der Raum eingeengt. Schließlich stünde es so, daß die „Lücke im Causalzusammenhang", welche die Erklärung der Persönlichkeit Jesu noch offen läßt, als einziges Fundament für den Aufbau des Glaubens übrig bliebe. Dieser Schein muß durch Formulierungen erweckt werden, wie sie uns in dem Aufsatz Niebergalls über die Absolutheit des Christentums begegnen: „Wir entscheiden uns dafür, hilfreiche Kräfte, die unserer tiefen Not zu gute kommen, auf ein Eingreifen Gottes zurückzuführen, weil wir innerhalb der Welt keinen Ort wissen, wo sie hätten entsprungen sein können". „Im Grunde der Seele behalten wir eine Lücke im Kausalzusammenhang, desto größer ist sie, je eigenartiger und ausgebildeter die Persönlichkeit ist — eine Lücke, die uns vollen Spielraum für das Einwirken einer höheren Macht gewährt." So sehr ich dem Grundgedanken der schönen und klaren Ausführungen Niebergalls zustimme, so wenig kann ich solche Formulierungen mir aneignen und finde, daß Tröltsch sie mit Recht in Anspruch genommen hat. Wer möchte auch eine Lücke zum Fundament seines theologischen Denkens machen! Gewiß wird in der Erklärung jeder Persönlichkeit immer eine Lücke übrig bleiben und diese Lücke wird umso größer sein, je originaler die Persönlichkeit ist. Aber Fundament des Glaubens ist nicht die Lücke in der Erklärung, sondern der ganze und volle Lebensgehalt der Person Jesu selbst! Seine ungebrochene Gottesgemeinschaft und seine unerschöpfliche Menschenliebe, seine sittliche Majestät und sein Erbarmen mit den Verlorenen, sein ganzes Heilandsleben und Heilandswirken — das sind die Züge, an denen der Glaube sich aufrichtet und in denen er die Offenbarung Gottes erkannt. Diese Schätzung schließt natürlich auch das Urteil in sich, daß jener gesamte Lebensgehalt von Gott her in der

Seele Jesu gewirkt ist. Aber wie dieses Wirken zu denken ist, inwieweit als direktes und unmittelbares, inwieweit historisch und psychologisch vermittelt, das ist keine Frage, welche der Glaube zu entscheiden, oder auch nur zu stellen hätte. Die Resultate, welche in dieser Beziehung die historische Erforschung des Lebens Jesu erzielt, braucht er nicht zu fürchten, da er auch in den historischen und psychologischen Mittelursachen die Wirkung Gottes zu erkennen vermag. Nur der Gedanke wäre ihm unerträglich, daß die kausale Erklärung ohne Rest aufginge, weil dadurch die Persönlichkeit überhaupt aufgehoben würde. Aber einerseits trifft der Glaube in diesem Punkte mit dem Urteil des Historikers zusammen, der aus demselben Grunde den Gedanken einer restlosen Erklärung ablehnen muß. Andrerseits ist die Unmöglichkeit einer solchen Erklärung nicht der Grund, auf welchem der Offenbarungswert Christi beruht, sondern eine Konsequenz, die aus der Anerkennung dieses Werts gezogen wird. Der Glaube an die Gottesoffenbarung in der Person Christi hängt am Lebensgehalt seiner Person, nicht an der Unzulänglichkeit seiner kausalen Erklärung.

8.

Ist aber nicht dieses ganze Unternehmen der Glaubensbegründung und Glaubensentfaltung durch die Kritik, welche Tröltsch an „der dogmatischen Methode der Theologie“ geübt hat, zum Voraus ins Unrecht gesetzt? Tröltsch unterscheidet überhaupt nur zwei Methoden der Theologie, die historische, mit welcher wir uns oben beschäftigt haben, und die dogmatische. Unter letzterer versteht er die scholastische Methode des Erkennens, welche in der Bewegung der modernen Wissenschaft zuerst durch den Aufschwung des Naturerkennens, dann durch die Erfolge der historischen Forschung in ihrer Geltung erschüttert wurde und nur durch fortgesetzte Konzessionen an diese Gegner ihr Dasein zu fristen vermochte. Unter den Begriff der dogmatischen Methode subsumiert aber Tröltsch auch alle modernen Versuche einer Neugestaltung der Theologie, soweit sie nicht mit seiner religionsgeschichtlichen Methode übereinstimmen — mit dem Unterschied natürlich, daß die modernen Vertreter der Methode an Klarheit und Konsequenz

hinter den Alten zurückstehen.

Zur Charakteristik der dogmatischen Methode hebt Tröltsch zunächst hervor, daß sie im Gegensatz zur historischen Methode „eine offenkundige Auflösung des Zusammenhangs und der Gleichartigkeit mit der gewöhnlichen Geschichte“ verlangt. „Gerade am Gegensatz zu dieser, an der ganz andersartigen entgegengesetzten Kausalität ihres Bestandes liegt die Erkennbarkeit ihrer dogmatischen Alleinwahrheit“. „Alles liegt daher an dem evidenten Aufweis der diesen dogmatischen Charakter begründenden und den historischen aufhebenden Uebernatürlichkeit“. Diese ihrerseits ruht auf einem bestimmten metaphysischen Prinzip, der Scheidung des gesamten Geschichtsverlaufs in eine übernatürliche Heilsgeschichte und eine natürliche Profangeschichte. In letzter Instanz aber hängt die dogmatische Betrachtungsweise an dem dualistischen Begriff von Gott und vom Menschen; jenes, sofern dabei vorausgesetzt wird, daß Gott nicht an den Zusammenhang des regelmäßigen Geschehens gebunden ist, sondern denselben auch aufheben und durchbrechen kann; dieses, sofern die Erbsündenlehre solche außerordentliche Manifestationen notwendig erscheinen läßt.

Aus dieser Charakteristik der „dogmatischen Methode“ folgt, daß dieselbe als eine Methode des kausalen Erkennens gemeint ist. Daß sie innerhalb des Weltgeschehens zwei Gebiete unterscheidet, ein natürliches und ein übernatürliches, ändert daran nichts. Letzteres stellt eben eine Kausalität höherer Ordnung dar, deren Erkenntnis sie ebenso zu besitzen meint, wie diejenige der natürlichen Ursachen. Die dogmatische Methode steht also in diametralem Gegensatz zu derjenigen Erkenntnisweise, welche oben als diejenige des Glaubens charakterisiert wurde. Diese schließt das kausale Erkennen, um das es der dogmatischen Methode zu thun ist, prinzipiell von sich aus. Es geht also nicht an, die Versuche einer Neugestaltung der Theologie vom Prinzip des Glauben aus unter die „dogmatische Methode“ zu subsumieren und von hier aus als Unklarheiten und Halbheiten zu verurteilen, bei denen ein Stück der alten Methode konserviert und die Konsequenzen nach vor- und rückwärts unterschlagen würden. Jenes Unter-

nehmen hat mit der „dogmatischen Methode" überhaupt gar nichts zu thun. Es ist ihm durchweg und prinzipiell entgegengesetzt. Tröltsch selbst erhebt lebhaften Protest, wenn man ihm wegen seiner Verwendung des Entwicklungsbegriffs die ganze Hegel'sche Dialektik anrechnet. Noch weniger scheint es mir erlaubt, dem in einem ganz bestimmten Sinne definierten Glaubensprinzip die Konsequenzen einer ganz anders gearteten Erkenntnisweise, der „dogmatischen Methode", aufzubürden. Diese beide haben noch viel weniger mit einander gemein, als Tröltschs Entwicklungsbegriff mit Hegels Dialektik.

9.

Die Aufgabe einer Neugestaltung der Theologie vom Boden des Glaubens aus ist schon von Schleiermacher in klassischer Weise formuliert worden. Es sei hier nur an folgende Stellen der Glaubenslehre erinnert. § 2, 1: „Diese Glaubenslehre sagt sich völlig von der Aufgabe los, von allgemeinen Prinzipien ausgehend, eine Gotteslehre aufzustellen oder auch eine Anthropologie und Eschatologie, von denen in der christlichen Kirche Gebrauch gemacht werden solle, ohnerachtet sie in derselben nicht eigentümlich entstanden sind, oder auch in denen die Sätze des christlichen Glaubens vernunftmäßig erwiesen werden sollen." § 11, 5: „Auf jeden Beweis für die Wahrheit oder Notwendigkeit des Christentums verzichten wir vielmehr gänzlich und setzen dagegen voraus, daß jeder Christ, ehe er sich mit Untersuchungen dieser Art einläßt, schon die Gewißheit in sich selbst habe, daß seine Frömmigkeit keine andere Gestalt annehmen könne, als diese." § 16. Zusatz: „Die evangelische Kirche trägt das einmütige Bewußtsein in sich, daß die ihr eigentümliche Gestaltung der dogmatischen Sätze nicht von irgend einer philosophischen Form oder Schule abhängt oder überhaupt von einem spekulativen Interesse ausgegangen ist, sondern nur von dem der Befriedigung des unmittelbaren Selbstbewußtseins allein mittelst der ächten und unverfälschten Stiftung Christi; sie kann also auch folgerechterweise nur solche Sätze, welche dieselbe Abstammung aufzeigen können, als ihr angehörige dogmatische Sätze aufnehmen." § 33, 3: „Was aus der Vernunft

oder Philosophie geschöpft ist, kann nicht christliche Theologie sein. Es ist gewiß ein großer Gewinn, hier und anderwärts alle Materialien von dieser Art aus der christlichen Glaubenslehre zu erweisen, weil nur dadurch eine Gleichförmigkeit des Verfahrens herzustellen ist, und eine solche schwierige Wahl zwischen moralischen Beweisen, geometrischen Beweisen und wahrscheinlichen Beweisen kein Geschäft ist, dessen sich ein Glaubenslehrer auch nur zu seiner eigenen Befriedigung entledigen kann." Es ist bekannt, daß die Lösung der so formulierten Aufgabe bei Schleiermacher selbst durch Gedankengänge anderer Art durchkreuzt ist. Aber die originalsten und triebkräftigsten Elemente seiner Theologie liegen in jenen Ansätzen vor.

Nach Schleiermacher war A. Ritschl derjenige evangelische Theologe, der die bezeichnete Aufgabe am intensivsten erfaßt und am energischsten an ihrer Lösung gearbeitet hat. Die Schranken, die auch seiner Lösung noch anhaften, sind von verschiedenen Seiten her aufgezeigt worden. Hier kommt nur Eines in Betracht. Ritschl hat die relativistische Stimmung, welche die historische Methode erzeugt hat, nicht geteilt. Einerseits hat die religionsgeschichtliche Bewegung erst nach seinem Tode ihren Höhepunkt erreicht; andrerseits war er persönlich eine zu positive Natur, um jener Stimmung zugänglich zu sein. So hat Ritschl einfach im Glauben der Gemeinde seinen Standort genommen und auch von andern vorausgesetzt, daß sie sich in die Gemeinde „einrechnen". Wie der Einzelne dazu kommen kann, sich in die Gemeinde einzurechnen, auch angesichts der aus der historischen Forschung erwachsenden Schwierigkeiten, diese Frage stand für Ritschl sehr in zweiter Linie. Ich glaube aber, daß jene Schwierigkeiten sich überwinden lassen und bin noch immer der Ueberzeugung, daß die Begründung und Darstellung der Theologie vom Standpunkt des Glaubens aus und im Zusammenhang damit die christozentrische Gestaltung der Dogmatik zu den bleibenden Elementen in Ritschls Theologie gehören werden. Auch klar denkende und sachlich urteilende Gegner wie Ecke stehen nicht an, in der bezeichneten Position den „Wahrheitsgehalt der Ritschl'schen Theologie" anzuerkennen.

10.

Es bleibt noch die Frage übrig, ob die Aufgabe der Theologie im Voranstehenden auch vollständig und erschöpfend bezeichnet ist? Tröltsch zerlegt dieselbe in drei Forderungen, deren erste, die religionsgeschichtliche Begründung, uns bisher beschäftigt hat. Die zweite betrifft den Regreß auf ein absolutes Bewußtsein, die dritte die Aufnahme des modernen Weltbilds in die religiöse Weltanschauung. Mit dieser letzteren Forderung hat Tröltsch zweifellos Recht. Hier liegt in der That eine Aufgabe vor, welcher die Theologie sich nicht entziehen kann. Was die wissenschaftliche Forschung auf dem Gebiete der Natur und der Geschichte an wirklichen Resultaten herausarbeitet, das darf auch die Theologie nicht beiseite liegen lassen, sondern muß es in ihre Weltanschauung einrechnen. Es ergiebt sich hieraus die Idee einer Natur- und einer Geschichtsphilosophie, welche auf die Darstellung des Glaubensinhalts selbst zu folgen hätten [1]). Immer aber bleibt dabei der Vorbehalt in Geltung, daß der Glaube die übergeordnete Erkenntnis ist, in welche die Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung sich einfügen.

Anders muß ich dagegen über den zweiten Punkt urteilen, den Regreß auf ein absolutes Bewußtsein. Ich vermag den hier gezogenen Schluß weder für zwingend zu halten, noch könnte ich ihm, wenn er zwingender wäre, einen erheblichen Wert für die Lösung der theologischen Aufgabe beimessen. Was ersteres betrifft, so soll der Regreß aus logischen, ethischen und ästhetischen Gründen unumgänglich sein [2]). Die letztgenannten Gründe können hier außer Betracht bleiben, da Tröltsch sie nirgends im Zusammenhang ausführt. Bezüglich der ethischen Begründung werden vereinzelte Andeutungen gegeben, welche, weiter verfolgt, in die Bahnen Hermann'scher Gedanken führen müßten, die Tröltsch im übrigen ablehnt. Für die logischen Nötigungen verweist er auf den gegen Häckel gerichteten Aufsatz in der Christlichen Welt 1900. 7 und 8. Hier heißt es S. 177: „Sofern die Natur als nach

1) Vgl. auch Kaftan, Dogmatik § 11.

2) Die wissenschaftliche Lage und ihre Anforderungen an die Theologie. S. 51.

logischen Normen durchdringbar und begreiflich erscheint, sofern die Ideale sittlicher Zwecke in ihr verwirklicht und über sie herrschend gemacht werden können, ist die Natur selbst eine Abspiegelung logischer Notwendigkeit und ein Stoff sittlicher Arbeit. Aus dieser Einsicht von der Entsprechung des Naturgeschehens mit logischen Forderungen und aus der fortschreitenden Durchsetzung sittlicher Zwecke ergiebt sich der Monismus, der allein keine trübe Gedankenlosigkeit ist, nemlich derjenige, der diese Zweiheit in einer übergeordneten gemeinsamen Quelle, in einer kosmischen Vernunft gemeinsam begründet denkt." Welche logischen Normen, die im Naturgeschehen sich spiegeln sollen, sind hier gemeint? Sind es Kant's „synthetische Begriffe a priori" also vor allem die Begriffe der Substanz und Kausalität? Dann ist nicht abzusehen, inwiefern von hier aus jener Regreß notwendig werden soll. Da durch jene Kategorien die Erfahrung erst zu Stande kommt, so ist es selbstverständlich, daß die Erfahrung ihnen konform ist. Hiefür noch einen besonderen Erklärungsgrund zu suchen, hat keinen Sinn. Erst wenn man hinter der Welt der Erfahrung, mit welcher es das Naturerkennen zu thun hat, noch eine Welt der „Dinge an sich" aufbaut, aus deren gegenseitigen Beziehungen sich die Vorgänge der Erscheinungswelt erklären sollen, erhebt sich das Problem der Korrespondenz von Denken und Sein, dessen Lösung in der Annahme eines absoluten Bewußtseins gesucht wird. Ist aber diese Lösung irgendwie befriedigend? Man will die Uebereinstimmung von Geist und Natur, von Denken und Sein erklären und glaubt in der Annahme einer kosmischen Vernunft diese Erklärung gefunden zu haben. In Wahrheit ist aber damit das Problem nicht gelöst, sondern nur zurückgeschoben. Denn dieser Weltvernunft gegenüber erhebt sich genau dieselbe Frage, auf welche sie die Antwort geben soll. Entweder wird dieselbe als Geist gedacht, dann steht ihr die Natur gegenüber und man hat wieder denselben Gegensatz von Geist und Natur, der das ganze Problem hervorrief. Oder die Weltvernunft wird als die Einheit von Geist und Natur bestimmt, dann ist eben das die Frage, wie denn Geist und Natur trotz ihrer thatsächlichen Verschiedenheit diese Einheit bilden können? Ich kann mich dann

ebenso bei der thatsächlichen Bezogenheit beider, welche die Erfahrung aufweist, beruhigen, da die Zurückschiebung dieses Verhältnisses ins Absolute mir doch keinen weiteren Aufschluß zu geben vermag — noch abgesehen davon, daß die ganze Voraussetzung von „Dingen an sich", unter der allein das Korrespondenzproblem entstehen kann, einen erkenntnistheoretischen Fehler in sich schließt.

Oder aber ist mit den logischen Normen das gemeint, was Kant die „formale Zweckmäßigkeit der Natur" genannt und so erläutert hat: „Ungeachtet aller Gleichförmigkeit der Naturordnung nach den allgemeinen Gesetzen (des Raums und der Zeit und der Kategorien), ohne welche die Form eines Erfahrungserkenntnisses überhaupt gar nicht stattfinden würde, ließe sich wohl denken, daß die specifische Verschiedenheit der empirischen Gesetze der Natur, samt ihren Wirkungen, dennoch so groß sein könnte, daß es für unseren Verstand unmöglich wäre, in ihr eine faßliche Ordnung zu entdecken, ihre Produkte in Gattungen und Arten einzuteilen, um die Prinzipien der Erklärung und des Verständnisses des einen auch zur Erklärung und Begreifung des anderen zu gebrauchen und aus diesem für uns so verworrenen (eigentlich nur unendlich mannigfaltigen, unserer Fassungskraft nicht angemessenen) Stoffe eine zusammenhängende Erfahrung zu machen"[1]. Hier liegt in der That ein Problem vor. Wir setzen in der Natur eine Gleichförmigkeit ihrer Gegenstände und Gesetze voraus, durch welche sie unserem Bedürfnis logischer Ueber- und Unterordnung entgegenkommt; wir behandeln sie, als ob eine unendliche Intelligenz sie im Hinblick auf die Bedürfnisse unserer endlichen Intelligenz gestaltet hätte. Selbstverständlich ist eine solche Beschaffenheit der Natur nicht. Dieselbe könnte auch eine solche Verschiedenheit und Manigfaltigkeit ihrer Gestaltungen aufweisen welche aller Versuche logischer Klassifikation spotten würde. Warum halten wir dennoch an der Voraussetzung fest, daß eine logische Beherrschung der Naturgegenstände möglich sei? Ich glaube, daß Herrmann in seinem Buch: „Die Religion im Verhältnis zum

---

1) Kritik der Urteilskraft. Ausgabe von Kehrbach. S. 24.

Welterkennen und zur Sittlichkeit" die richtige Antwort gegeben hat. Der fühlende und wollende Mensch könnte nicht leben in einer Welt, die er nicht begreifen könnte. Im Lebenstrieb des lebendigen Menschen wurzelt die Zuversicht zur Begreiflichkeit der Natur, die auch da nicht erschüttert wird, wo dem Streben nach Verstehen und Begreifen der Erfolg noch versagt bleibt. Wenn aber nach dem Recht jenes Lebenstriebs gefragt wird, so hängt derselbe in letzter Instanz an dem Recht der sittlichen Persönlichkeit und an der Geltung des sittlichen Gottesglaubens, ohne den die Existenz sittlicher Persönlichkeiten in der natürlichen Welt nicht gedacht werden kann. Hier ist also wirklich ein Punkt, auf welchem die letzten Probleme der Wissenschaft mit dem religiösen Glauben zusammenhängen. Die Gedanken Tröltschs weisen jedoch nicht nach dieser Richtung. Vielmehr scheint die Lösung des Korrespondenzproblems den Weg zu bezeichnen, auf welchem er das absolute Bewußtsein zu erreichen glaubt. Im Grunde aber giebt er selber zu, daß mit dem versuchten Regreß eigentlich nichts erklärt ist. Denn „wir erfahren auf Schritt und Tritt, daß dieser Monismus dem Menschen nur ahnungsweise zugänglich ist und daß die wirkliche Ableitung der thatsächlichen Natur und der thatsächlichen Geister hieraus sowie das thatsächliche Verhältnis von Geist und Natur für uns ein ewiges Rätsel bleibt" [1]). Ich kann mich also vom wissenschaftlichen Standpunkt aus ebenso bei der einfachen Thatsache beruhigen, daß Natur und Geist trotz ihrer Verschiedenheit auf einander bezogen sind, statt auf eine kosmische Vernunft zurückzugehen, welche das thatsächliche Rätsel doch nicht zu lösen vermag. Die gefühlsmäßige Ahnung aber, welcher das Absolute allein zugänglich sein soll, gehört in ein anderes Gebiet und begründet für die Wissenschaft auch keine „erhebliche Wahrscheinlichkeit". Jedenfalls kann davon keine Rede sein, daß der Regreß auf ein absolutes Bewußtsein als „von der logischen Seite her unumgänglich" behauptet werden könnte.

Aber auch wenn die logische Beweisführung zwingender wäre als sie ist, was würde schließlich durch dieselbe erreicht? Nach Tröltsch selbst nichts als ein wissenschaftlicher Grenzbegriff, der

1) Christliche Welt 1900. S. 177.

den „geometrischen Ort" für die Gotteserkenntnis der geschichtlichen Religionen abgeben soll. Was diesen letzteren Punkt betrifft, so glaube ich nicht, daß das Objekt der religiösen Erkenntnis in derjenigen Linie liegt, welche die Grenze des wissenschaftlichen Erkennens bezeichnet. Daß zwischen beiden Linien eine Verbindung hergestellt werden kann und muß, ist oben gezeigt worden. Aber sie selbst liegen nicht in derselben Fläche. Jedenfalls aber kann der Religion die Berufung auf einen wissenschaftlichen Grenzbegriff wenig frommen. Sie trägt, wie Tröltsch selber oft betont und auch in diesem Zusammenhang wiederholt, ihre Gewißheit in sich selbst. So lange sie in dieser Gewißheit lebt, hat sie nach einer weiteren Vergewisserung kein Bedürfnis; wenn aber ihre Selbstgewißheit ins Wanken kommt, wird ihr mit der Erinnerung an einen Grenzbegriff des wissenschaftlichen Erkennens wenig geholfen sein.

11.

Die Resultate, welche die voranstehende Untersuchung ergeben haben, fassen sich in dem Urteile zusammen, daß die systematische Theologie von der religionsgeschichtlichen Methode keinen Gebrauch machen kann, teils aus dem allgemeinen Grunde, weil die Vertretung einer Weltanschauung keine historische Aufgabe ist, teils aus dem speziellen Grunde, weil die historische Methode Tröltschs zwei heterogene Erkenntnisarten vermischt, die im Interesse methodischer Klarheit und Reinlichkeit zu scheiden sind. Die Ergänzung aber, welche die historische Methode in der Metaphysik des Absoluten finden soll, ist abzulehnen, weil diese Metaphysik nicht haltbar ist und, wenn sie haltbar wäre, die geforderte Ergänzung nicht leisten könnte. Es wird also dabei bleiben müssen, daß die systematische Theologie ihre eigene Methode befolgt, die ihrer eigenen Aufgabe entspricht. Nicht eine „specifisch christlich-theologische Methode" in dem Sinne, daß dieselbe andere berechtigte und notwendige Erkenntnismethoden einschränken oder durchbrechen würde, wohl aber eine Methode der Erkenntnis, welche dem eigentümlichen Objekt dieser Erkenntnis konform ist. Ich bin sogar der Meinung, daß eben darin der wissenschaftliche Charakter der

systematischen Theologie besteht, daß sie eine bestimmte Erkenntnismethode befolgt, welche durch die bestimmte Art ihres Gegenstandes bedingt ist. Es ist also keineswegs an dem, daß die Theologie nur durch ihre historische Arbeit sich als Wissenschaft zu legitimieren vermöchte [1]). Damit wird doch eigentlich der systematischen Theologie kurzer Hand das Existenzrecht abgesprochen. Die großartigen Leistungen, welche die historische Theologie der letzten Jahrzehnte aufzuweisen hat, machen ein solches Urteil verständlich. Auch schließt dasselbe die unzweifelhaft richtige Erkenntnis in sich, daß die systematische Theologie die historische Arbeit unbedingt und ohne Vorbehalt anzuerkennen hat und zwar nicht als ein notwendiges Uebel, mit dem man sich abfindet, so gut es eben geht, sondern als eine gottgewirkte Thatsache, deren Anerkennung durch ihr eigenstes Prinzip, den Glauben, gefordert ist. Denn der Glaube vermag nichts wider, aber alles für die Wahrheit, auch die historische. Nur folgt daraus nicht, daß nun die gesamte Theologie von der historischen Arbeit ihre Legitimation als Wissenschaft empfangen müßte. Noch weniger aber folgt daraus das Recht, die historische Methode als die einzig gültige in der Theologie zu proklamieren. Dieser Versuch ist aus dem Hochgefühl der historischen Erfolge verständlich, begeht aber denselben Uebergriff, dessen einst die Vertreter der Naturwissenschaft sich schuldig machten, wenn sie im Hochgefühl der naturwissenschaftlichen Erfolge die Forderung stellten, daß auch die Geisteswissenschaften sich der Methode des Naturerkennens zu fügen hätten.

---

1) Mit Recht hat Wobbermin in seinem lehrreichen Aufsatz über das Verhältnis der Theologie zur modernen Wissenschaft (Zeitschrift für Theologie und Kirche 1900) diesen Satz Rades bestritten und im Munde eines systematischen Theologen befremdlich gefunden.

Das Testament der Christlich-Sozialen Englands an unsere deutsche evangelische Kirche.

Von

Joh. Herzog,
Pfarrer in Gerlingen.

Unser heutiges Geschlecht lebt schnell und verlernt schnell. Ein Beweis hiefür scheint vorzuliegen in der Geschichte des christlich-sozialen Gedankens der letzten zwei Jahrzehnte. Das Aufblühen und Verblühen ist fast Schlag auf Schlag nach einander gekommen und der Sammlung der Kräfte ist unerwartet schnell die Zersplitterung auf dem Fuße nachgefolgt. Ziehen wir nur einen Querschnitt durch unsere Gegenwart: aus der einen Wurzel „Christlich-, oder Evangelisch-Sozial" [1]) ist ein ganzes buntes Spiel von Verzweigungen hervorgewachsen. Der evangelisch-soziale Kongreß ist flankiert zur Rechten von der freien kirchlich-sozialen Konferenz, zur Linken vom national-sozialen Verein. Jene kann den Boden des Kongresses nicht mehr für religiös fest genug fundiert erachten, um seinen Zweck zu erfüllen, das Volksganze mit den sozialen Ideen des Christentums zu durchdringen, dieser dagegen schloß umgekehrt: wenn man praktisch sein und sozial wirken will, so dürfen im Interesse der Sache wie der Religion (oder des Christentums) die religiösen Gesichtspunkte nicht unmittelbar verwertet werden, wogegen der Gedanke des Nationalen sich als gegebene, politisch brauchbare Grund-

---

1) Von der entsprechenden katholischen Bewegung sehen wir hier ab.

lage für soziale Bestrebungen darbietet. Und wenn die evangelischen Arbeitervereine die alte Linie einzuhalten streben und die Versöhnung von Christentum und Arbeiterbewegung oder der Emanzipation des vierten Standes, die Herstellung des sozialen Friedens auf Grund und mit Hilfe christlicher Prinzipien suchen, so findet auch in ihnen dieses Schwanken und Schweben zwischen Rechts und Links, zwischen der Betonung des „Christlichen" und der des „Sozialen" seine Wiederspiegelung.

Man fällt daher kein zu hartes Urteil, wenn man sagt: die Signatur der Gegenwart unter dem Gesichtspunkt des christlich-sozialen Gedankens trägt ein unbefriedigendes Gepräge: teils Uneinigkeit in prinzipiellen Fragen, teils Erfolglosigkeit gegenüber den gehegten Erwartungen. Es fehlt an der Klärung über die richtige Art sozialen Wirkens im Sinne der christlichen Grundsätze, obwohl oder vielleicht eben weil eine Fülle von Ideen rasch auf einander gefolgt sind, sich verschoben und wieder abgelöst haben; es fehlt eben darum auch vielfach an dem Mut und an der Freudigkeit, sich diesen Problemen mit Geduld und Beharrlichkeit zuzuwenden. —

Es sollte nicht so sein: der Formel „Christlich-Sozial", wie der dadurch bezeichneten Sache wohnt eine innere Richtigkeit und Wahrheit inne, die dadurch nicht aus der Welt geschaffen, sondern nur verstellt wird, daß dieser Gedanke in unseren deutschen Verhältnissen seither zu versagen oder unzulänglich zu sein schien. Die Geschichte, die soziale Entwickelung Englands weist eine andere Thatsache auf: dort hat der christlich-soziale Gedanke seine Feuerprobe bestanden und seinen bleibenden Wert erwiesen.

Darum darf man von einem Testamente reden, das die Christlich-Sozialen Englands uns hinterlassen und das wir Deutschen noch nicht recht angetreten haben. England, das in der industriellen Entwickelung uns seither um mehr als ein Halbjahrhundert voraus war, und eben darum auch in den modernen sozialen Nöten und Kämpfen, hat vor 50 Jahren vor einer sozialen, nicht nur politischen Revolution gestanden, wie sie in gleicher Schrecklichkeit unserem Vaterlande noch nie gedroht hat. Die Gewissen-, Gedanken- und Lieblosigkeit der besitzenden Klasse, die

Erbitterung und Rachsucht der schonungslos unterdrückten Arbeiterschaft hatten die sozialen Gegensätze auf die schärfste Spitze getrieben und das Gespenst des Chartismus heraufbeschworen, der viel radikaler war, als unsere Sozialdemokratie. Das Volk zerfiel, wie Disraeli es ausdrückte, in „zwei Nationen", welche sich so fremd gegenüber standen, als wären sie in verschiedenen Zonen geboren". Daß diese furchtbare Gefahr im kritischen Jahre 1848 beschworen wurde, kann man ja auf die treffliche Organisation der Polizei und die klugen Maßnahmen der militärischen Oberleitung unter Herzog von Wellington, zurückführen; daß sie aber beschworen blieb, das ist auf Rechnung einer inneren Umwandlung zu schreiben, die von einem kleinen Mittelpunkt ausgehend immer weitere Kreise ergriff und die von keinen andern, als christlichen Einflüssen und Beweggründen getragen war. Nicht die Kanonen, sondern eine geistige Macht, und zwar eine auf dem Grunde christlichen Glaubens, der durch die Liebe thätig war, erwachsene, war damals die Rettung Englands. Ein kleiner David, die Schar der Christlich-Sozialen, hatte sich mit dem Riesen Goliath, dem Chartismus, in ehrlichem Zweikampf gemessen und ihn überwunden. Philister, d. h. radikalen Sozialismus, gab und giebt es ja seitdem nach wie vor in England, aber die verkörperte Quintessenz, der rote Chartismus, war aufgelöst, die soziale Entwickelung Englands in friedlichere Bahnen gelenkt, und sie ist es bis auf den heutigen Tag geblieben.

Es fragt sich nun: läßt sich von jenen ersten Vertretern und Vorkämpfern des christlichen Sozialismus, die in England vor 50 Jahren auftraten, für unsere Gegenwart und ihre Bedürfnisse etwas lernen? Lassen sich Gesichtspunkte, Erkenntnisse, Ueberzeugungen, Grundsätze und Triebkräfte aufzeigen, welche in der entsprechenden deutschen Bewegung nicht oder nicht genügend in Kraft getreten sind? Eines läßt sich ja von vorneherein sagen: Wir sehen dort in England vor 50 Jahren den christlichen Sozialismus in statu nascendi, in seiner Jugendkraft. Damit ist aber ein Doppeltes gegeben: mit der Jugend Kraft pflegt auch jugendliche Unreife sich zu verbinden, und wie die Chemie lehrt, sind alle Agentien in statu nascendi einerseits in stärkster Aktion

und Reaktion, andererseits tritt die Klärung erst nach den ersten Prozessen ein. So ist mit jener jugendlichen Erscheinung viel überschäumender Idealismus und Enthusiasmus verbunden gewesen, welchen die harte Wirklichkeit unbarmherzig abgekühlt und zugleich berichtigt hat, aber es traten auch gewisse Grundzüge in einer Reinheit und Stärke hervor, wie wir sie in Deutschland nicht entsprechend kennen lernen, erfahren und sich auswirken sehen durften. —

Unsere Aufgabe ist also erstlich, jene englische Bewegung nach ihren Grundzügen, wie nach ihrem äußeren und inneren Ertrage uns zu vergegenwärtigen, wobei auf den äußeren, pragmatischen Verlauf nur beiläufig soll hingewiesen werden (vgl. hiezu die Biographieen von Maurice und Kingsley, sowie die (hier nicht benützte) Studie von Brentano über die christlich-soziale Bewegung in England) — sodann den christlichen Sozialismus auf deutsch-evangelischem Boden kurz zu beschreiben und endlich aus der Vergleichung der beiden einige Lehren zu ziehen. —

I.

Als sich im ernsten Jahre 1848 einige Freunde zusammenfanden, die ein heiliger Gedanke beseelte, den leidenden Volksgenossen ihr Leben und ihre Kraft zu weihen, Frederik Denison Maurice, Ch. Kingsley, Ludlow, Thomas Hughes u. a., da hatte die Geburtsstunde des christlichen Sozialismus geschlagen.

Das Programm ihrer Arbeit wurde ihnen durch die Verhältnisse und ihre kategorischen Forderungen sozusagen aufgedrungen. Galt es zunächst das Herz der gottentfremdeten und kirchenfeindlichen Arbeiterschaft zu gewinnen, wozu das bekannte Plakat von Kingsley an die „Arbeiter von England" im April 1848 der erste Schritt war und die Gründung des Wochenblattes „Politics of the people"[1]), sowie das kühne Auftreten in Volks-

[1]) Der Geist und Ton dieses Organs ist charakterisiert durch ff. Worte von Maurice an Ludlow (Biographie S. 221 f.) .... „Ich stimme mit Ihnen überein, daß es für alle Klassen, nicht nur für eine geschrieben werden sollte ... Aber wenn wir für das hohe und das niedere Publikum, für die Reichen so gut wie für die Armen schreiben, dann haben

versammlungen zu offener Redeschlacht die Fortsetzung bildete, so fügten sie in den zwei folgenden Jahren, als die entsetzlichen Enthüllungen über das Sweatersystem im Konfektionsgewerbe den bodenlosen Abgrund des Konkurrententums im Industrialismus aufgedeckt hatten, den praktischen Schritt hinzu, eine Schneidergenossenschaft mit dem Prinzip vereinter Arbeit mit Verteilung des gemeinsamen Gewinns zu gründen, um das Unheil der Konkurrenz durch das Heilmittel der Assoziation zu überwinden. Endlich reichten sie, um die durch das Bildungsmonopol der Besitzenden zwischen den oberen und unteren Klassen aufgerichtete geistige Kluft zu überbrücken, den arbeitenden Brüdern weiter die Hand durch die Gründung des „Working men's College“, welches im Herbst 1854 eröffnet wurde — ein für die ganze Folgezeit wertvoller und fruchtbarer Keim sozialversöhnender Thätigkeit.

Die Bedeutung dieser Schritte erhellt aber erst, wenn man in die Werkstatt der Gedanken einen Einblick gewinnt, welche in der Brust dieser glaubensmutigen und liebewarmen, opferwilligen Männer pulsierten. Als sie an die Oeffentlichkeit traten, waren

---

wir das Gewissen der Reichen so gut wie der Armen ... zu schonen. Das ist aber etwas ganz anderes, ja das Gegenteil davon, deren Geschmack und Vorurteilen Weihrauch zu streuen. So oft wir eines Menschen Gewissen verletzen, thun wir ihm und uns selbst positiven Schaden: wir thun etwas, was durch hunderte beruhigende, versöhnliche Artikel nicht wieder an seiner Seele gut gemacht werden kann. Das „tapfer voran“, was heute in jungen Kreisen so geläufig ist, und der ganze Gedankenkreis, der dahinter liegt, bedeutet eine ungeheuerliche Rücksichtslosigkeit gegen das sittliche Gefühl ihrer Mitmenschen, ein Wohlgefallen daran, die Leute zu beunruhigen und stutzig zu machen. Die Wurzel dieser Neigung aber ist ein Mangel an Selbstzucht, das fehlende Gefühl direkter Abhängigkeit von und Verantwortlichkeit gegen Gott; folglich verletzen wir Christus in uns, sowie unsern Nächsten in dem Maße, in dem wir ihr nachgeben. Mir erscheint es demnach als eine strenge Pflicht, einer Menge uns gefallender, kräftiger, pikanter Ausdrücke gegenüber Selbstverleugnung zu üben und lieber die Schmach auf uns zu nehmen, Milchsuppe oder Waschlappen oder Mann der Mitte genannt zu werden — welches letztere mich am meisten verwundet —, als die gereiften Ueberzeugungen solcher zu verletzen, denen wir nur wirklich dienen und helfen können, wenn wir sie schonen und aufklären“. — Goldene Worte, programmatisch für jede „christliche Presse“!

sie innerlich schon vorbereitet und gereift. Es wäre auch nicht denkbar gewesen, daß diese Männer, zumal die Theologen unter ihnen — und ihr anerkanntes Haupt, an dem sie wie an einem Vater hinaufsahen, Maurice, war schlecht und recht ein Theologe, nicht mehr, aber auch nicht weniger —, zu solchem energischen Auf- und Heraustreten auf die gefährliche Bühne des öffentlichen Lebens sich hervorgewagt hätten, wenn nicht ihre innersten Gedanken über die Fragen und Forderungen der Zeit sich zu gewissen Ueberzeugungen verdichtet und zu genügender Klarheit herausgearbeitet hätten. — Man bedenke vollends dies: Wie weit lagen Christentum und Sozialismus, Kirche und Arbeiterbewegung damals auseinander! Sie verhielten sich doch eigentlich wie fremde Gebiete, inkommensurable Größen zu einander. Mochte es wohl viele ernste Geistliche geben und nicht weniger christliche Laien, denen die sozialen Nöte ins Herz schnitten, so fehlte es doch teilweise an dem geschärften Blick für deren Ursachen und Zusammenhänge, teilweise an der mutigen Ueberzeugung, daß im Christentum, oder genauer im Evangelium die Heilkraft für den erkrankten sozialen Körper wirklich vorhanden sei, sodann endlich, und das war die Hauptsache, an der Thatkraft, die Aufgabe persönlich anzufassen. Die feine, gebildete und religiöse Gesellschaft schreckte davor zurück, den Sprung über die weite Kluft zu wagen, die sie von der Arbeiterschaft trennte; die Frommen hatten Scheu vor ihrer Gottlosigkeit, die Gebildeten vor ihrer Roheit, die Reichen vor ihrem Schmutze. Was aber die christliche suchende, rettende und heilende oder lindernde Liebesthätigkeit vermochte, das glich dem Tropfen auf dem heißen Stein.

Unter solchen Voraussetzungen war das Neue und Originale an dem sozialen Empfinden, Denken und Handeln der jetzt auftretenden Gruppe vor allem das schonungslose Selbstgericht, die Kritik, die sie an sich selber und an allen Vertretern des Bestehenden in Staat und Kirche übten, mit der sie das Eingeständnis in die Versäumnisse, die Oberflächlichkeit, die Trägheit rückhaltlos und offen verbanden. Man darf wohl in dieser, an den höchsten Gesichtspunkten orientierten, auf wahrer Gottesfurcht beruhenden und darum mit Menschenfurcht und Menschengefälligkeit

brechenden Selbstkritik und Selbstreform, die erste und stärkste Triebfeder der Bewegung sehen. Nach den verschiedensten Seiten kommt dieser Gesichtspunkt in der stillen und lauten Rechenschaft, die sie sich selbst geben, wie in den Aeußerungen, die sie der Oeffentlichkeit übergeben, zum Ausdruck. Sind die später berühmt, damals berüchtigt gewordenen Briefe Kingsleys an die Chartisten hiefür besonders charakteristisch, so leiten die entsprechenden Bekenntnisse von Maurice dagegen in die tieferen Zusammenhänge einer unter ernstem Forschen und schweren Kämpfen gewonnenen umfassenden Grundüberzeugung hinein und machen auf unser Interesse besonders Anspruch — bis auf den heutigen Tag, denn die darin gegebenen Anregungen sind noch längst nicht gewürdigt, geschweige genützt. Kingsley schrieb mit seiner scharfen Feder von der Schuld der Kirche, d. h. ihrer sozialen Versündigungen folgendes: „Wir haben auch nie gesagt, daß der wahre Reformführer die Bibel sei. Ja, lacht nur und höhnt, es ist dennoch so, es ist unsere Schuld, daß ihr höhnt. Wir haben uns der Bibel bedient, als wäre sie nichts anderes als ein Leitfaden für Polizeidiener, eine Dosis Opium für Lasttiere, die überladen werden, ein Buch, lediglich um die Armen in Ordnung zu halten. Wir haben euch gesagt, die Bibel predige euch Geduld, während wir euch verschwiegen, daß sie euch die Freiheit versprach. Wir haben euch gesagt, die Bibel predige euch die Rechte des Eigentums und die Pflichten der Arbeit, während sie, weiß Gott, für einmal daß sie dies that, zehnmal predigte über die Pflichten des Eigentums und die Rechte der Arbeit. Wir haben eine Fülle von Texten ausfindig gemacht, um die Sünden der Armen zu tadeln, aber sehr wenige, um die Sünden der Reichen zu rügen ... Ich war ebenso schlecht, wie irgend ein anderer, aber nun hab' ichs satt".

Tritt hier (in einer auch von Parteigenossen gerügten Schärfe) das Bekenntnis der nicht zu entschuldigenden Parteinahme für die herrschende Klasse hervor, welcher die Kirche gehuldigt habe, so ist derselbe Diener der Kirche sich auch darüber klar, daß sie gegenüber den großen, allgemeinen, menschheitlichen Interessen in Engherzigkeit und Beschränktheit sich verknöchert

habe: „Dem Teufel gehört leider längst bei weitem der größte denkende Teil des ganzen (Handwerker-)Standes: durch die Nachlässigkeit der Kirche, dadurch daß sie, wie die päpstliche, wie alle schwachen Kirchen sich mit Weibern, Kindern und Bettlern begnügte, ist das Mark und der Kern, die Besten aus der Arbeiterwelt ganz sich selbst überlassen, ihr völlig entfremdet worden". Er folgert daraus die Notwendigkeit, durch indirektes Wirken, auch Vorträge über Geschichte, Dichtung und Wissenschaft, „Gegenstände, die sie für gewöhnlich nur mit Strauß und dem Unglauben versetzt bekommen können", solche Leute wieder für die Kirche (und den Herrn) zurückzugewinnen. (Vgl. Briefe und Gedenkbl. I, S. 178 f.) Maurice seinerseits geht den Gebrechen der Kirche in ihrer Verkündigung und Praxis viel mehr auf den Grund. Seine Stärke ist es immer, die tiefsten Prinzipien aufzusuchen und aufzuzeigen. Schon 1844, also vor den Wirren, schreibt er („Leben" S. 160): „Der eine Gedanke, der mich in dieser Zeit, ja ich kann sagen, zu allen Zeiten beherrscht, ist, daß wir unsere Leute mit Religion überfüttert haben, während sie den lebendigen Gott brauchen, und daß uns jetzt . . . der Atheismus droht. Ueberall starrt er mir entgegen . . . . mit Leib und Seele schreien unsere Landsleute nach dem lebendigen Gott. Wir aber geben ihnen Steine statt des Brodes, Systeme statt des Wesens, und sie verzweifeln daran, je zu erlangen, was sie brauchen. Vielleicht geschieht es, daß die höheren Klassen um des Anstandes willen eine glatte Frömmigkeit zur Schau tragen, während sie zugleich behaupten, man müsse sich nach besten Kräften in einer Welt ohne Gott einrichten. Der Mittelstand versucht sich durch Dissensus und Agitation warm zu halten und das Gefühl der Leere zu töten. Der Arme, der etwas greifbares haben muß, und von den Oberen gelernt hat, daß alles, was nicht Haus- und Grundbesitz ist, zu den Abstraktionen gehört, streckt nach jenen die Hand aus oder versucht sie zu zerstören".

Das Revolutionsjahr bestätigte ihm nur diese Gedanken; es bewies, daß er nicht zu schwarz gesehen. Wie sehr er von der Unhaltbarkeit, weil innerlichen Unwahrheit der Verhältnisse in der Kirche, ja in der Christenheit, und von der Notwendigkeit einer

Reform, oder eigentlich einer Reformation überzeugt ist, davon giebt aus dem Jahre 1849 folgender Erguß Kunde (a. a. O. S. 211 f.): „Mehr und mehr lastet auf meiner Seele der Eindruck, wie notwendig uns in England eine theologische Reform ist, um eine politische Revolution zu vermeiden und der Revolutionsbewegung auf dem Kontinent ihren Wahrheitskeim zum Bewußtsein zu bringen". Fragen wir aber, welchen tieferen Zusammenhang eigentlich zwei so heterogene Dinge in seinem Denken haben, so giebt er klare Auskunft darüber, wenn er fortfährt: „Welches Recht haben wir, vom atheistischen Frankreich, vom atheistischen Deutschland zu reden, so wahr der Vorwurf sein mag ...? Sind wir nicht selbst Atheisten? Ist nicht unser Christentum halbatheistisch? Theorieen haben wir wohl über die Sünde, die Rechtfertigung, die apostolische Succession, theologische Systeme, die wir protestantisch, römisch, romanisierend, anglikanisch oder dissidierend nennen. Aber wo ist in dem allem der allmächtige Gott selbst? Sicherlich nicht in erster Linie, nicht als Vater, sondern nur als der Erfinder eines Erlösungsplans, als der Gründer eines kirchlichen Systems, das ohne Ihn, mit Hilfe von Päpsten, Fürsten und Schriftgelehrten weiterexistiert ... Aber keines dieser Systeme und Theoreme ist weit genug, daß sich ein Mann darin strecken darf, und das beginnt jedermann zu fühlen .... Er selbst, der Lebendige, muß uns vereinigen; nur wenn wir auf die Wurzel und den Grund aller Dinge zurückkehren, werden wir Frucht ernten, während der Versuch, sie in unseren Systemen zu finden, stets fehlschlagen muß".

Wenn schon diese Gedanken eines im übrigen durchaus konservativen, im tiefsten Sinne rechtgläubigen Theologen die allerschärfste Kritik des traditionellen Kirchenwesens enthalten, so scheut er auch nicht davor zurück, die Konsequenzen für die angreifbare politische und soziale Stellung der Kirche als Staatskirche zu ziehen. An Ludlow schreibt er im Jahre 1849 (a. a. O. S. 278 f.): „Wir müssen ... der Kirche helfen, ihre fundamentale Grundlage recht zu verstehen, den mit ihrer Existenz verwobenen Kommunismus vollauf auszugestalten. Eine Zeit lang hat sie sich nur als Zeugin für das Prinzip des Besitzes be-

trachtet, gleichsam als ein zweiter, den ersten schützender und verkörpernder Staat. Diese schimpfliche Theorie hat, was ihre weltliche Stellung angeht, alle jene Erniedrigung und Liebedienerei gegen den Staat zur Folge gehabt . . ., aber sie hat außerdem noch zu schlimmeren inneren Konsequenzen geführt . . . zu der niedrigen Auffassung der geistlichen Segnungen, zu einer Gewohnheit, in diesen das Eigentum der Kaste oder der besonders Erwählten zu sehen, nicht kostbare Güter wie Luft und Licht, deren alle teilhaftig sind, dann aber zu dem Mißverstehen, Verzerren und Verflüchtigen des Grundgedankens von Gottes bedingungsloser väterlicher Liebe, von der Fleischwerdung, von dem einen für alle gebrachten Opfer, welche die wesentlichen Elemente des Christentums, also der Gottesoffenbarung an Menschheit und Weltall sind. — Eine Kirchenreformation im höchsten Sinn bedeutet mir deshalb theologisch die Wiederergreifung dieser Wahrheiten in ihrer ganzen Fülle, sozial auf Grund dieser Wahrheiten die Behauptung einer wirklichen, lebendigen Gemeinschaft in Christo, eines Gemeinwesens, in dem keiner ein Recht hat, was er besitzt, sein Eigentum zu nennen, wo folglich Austausch der geistigen Gaben und praktisches Einanderhelfen Gesetz ist".

Also Reform, ja Reformation der kirchlichen Zustände im Sinne der vollen Weitherzigkeit des Evangeliums ist der Gedanke seines Lebens. Es wäre sehr wohlfeil, diesen Idealismus, diese Zukunftsgedanken als Schwärmerei zu kennzeichnen. Maurice war sich sehr wohl bewußt, daß er damit auf allseitigen aktiven und passiven Widerstand stoßen müsse, er war überzeugt davon: „ein langer Kampf wird folgen, in dem viele, selbst Bannerträger, fallen werden". Aber tiefer betrachtet sind diese Ideen nicht nur großartig, sondern innerlich durchaus wahr. Es ist der Universalismus des Evangeliums, der in seinem reichen Geist tief Wurzel gefaßt und seine Triebkräfte allseitig entwickelt hat, nach der religiösen, der humanen, der sozialen Richtung hin gleich fruchtbar und gleich folgerichtig, gleich verantwortungsvoll und gleich verheißungsvoll. Auf hoher Warte stehend sieht er diesen Universalismus getrübt und verstellt in allen diesen

Richtungen: er ist in seinem religiösen Wert geschädigt durch die zünftige Behandlung des Evangeliums, die Ueberwucherung des Systems und der Formeln über das Leben, die Zurückdrängung des lebendigen Gottes hinter den Mechanismus der Kirche in Theorie und Praxis; es ist weiterhin ihm sein humaner, weitherziger, alle Menschen umfassender Charakter getrübt durch den Partikularismus, die Engherzigkeit des Betriebs, der die naturnotwendige Folge aller dieser Umständlichkeiten ist, und ebendarum ist endlich der soziale Gehalt des Evangeliums verflüchtigt worden, kraft dessen doch der Kommunismus, d. h. hier die Brüderlichkeit, dem Christentum und der Kirche eingestiftet ist — weil unter diesen Umständen, unbesehen und unvermeidlich, dieselbe ihrem Wesen ungetreu und zur Vertreterin und Freundin des Bestehenden, „des Staates“, also durch die Logik der Thatsachen auch des Besitzes werden mußte. Fällt diese Thatsache, diese Eigentümlichkeit der bestehenden Kirche, dem armen Mann zuerst ins Auge und erfüllt ihn mit immer neuem Mißtrauen gegen diese „Anstalt“, hat auch Kingsley in seiner temperamentvollen Weise den Finger gerade und hauptsächlich auf dieses Gebrechen in schonungslosem Selbstbekenntnis gelegt, so war es dem gründlichen Maurice vorbehalten, dasselbe in seinen tieferen Zusammenhang mit dem großen Hauptschaden der Christenheit, dem Abfall von dem weltgroßen Universalismus des Evangeliums zu stellen. Man darf wohl sagen: dieser Grundgedanke ist das Materialprinzip der Christlich-Sozialen, der Brennpunkt, dessen Strahlen ihr Streben, ihre Methoden, ihre Wege und Versuche beleuchten, der Generalnenner, in welchem für sie die einzelnen Bruchteile der sozialen Frage restlos aufgingen. Es ist nicht zu verkennen: diese Grundlage war so weit, wie solid, so wahr, wie glücklich, um darauf operieren zu können. Man kann ja das ganze große Fragenbündel, das man „soziale Frage“ nennt, an verschiedenen Punkten anfassen: der nächstliegende ist das „Mein und Dein“, der brennendste die Magenfrage (einschließlich Lohn-, Wohnungs- und andere Probleme) — aber vom christlichen Gesichtspunkt aus steht dies Bedürfnis im Zentrum alles Denkens: wie kann dem Men-

schen zur Menschenwürde, dem Christen zur Christenwürde, zum Besitz der von Gott ihm zugedachten und gewährten Güter verholfen werden? Es ist buchstäblich wahr, was Maurice einmal sagt: Das „christlich“ ist uns nicht nur „ein erläuterndes Adjektiv“ — nämlich in der Parole „Christlich-sozial“ (a. a. O. S. 332). „Wir glauben, daß das Christentum alles wiederzugebären vermag, was es berührt, und sittlich gesund und kräftig zu machen, was sonst unzulänglich und schädlich sein würde“. — Mit dieser höheren Zwecksetzung steht es nicht im Widerspruch, sondern im Einklang, wenn die äußeren, ökonomischen, industriellen und hygienischen, sozialen Detailfragen mit aller Gründlichkeit und Sorgfalt zur Diskussion gestellt, in Fluß gebracht und ihrer Lösung entgegengeführt werden, aber dies geschieht nun immer nicht in der nur Zank und Widerspruch erregenden Isolierung derselben, sondern im Zusammenhang mit den höheren Gesichtspunkten. Dafür finden wir besonders bei dem in hervorragendem Maße praktischen Idealisten Kingsley glänzende Beispiele. So wenn er drei Cholerapredigten veröffentlicht und in der Vorrede dazu die Geistlichen über ihre Pflichten belehrt (Briefe und Gedenkbl. I S. 282 f.): „Es besteht eine Ansicht, die in dem Beruf des Pfarrers nur die sogen. ‚geistige‘ Seite sehen will und gesundheitliche Reformen, welche sie „eine weltliche Frage“ zu nennen beliebt, als jenseits seiner Sphäre betrachtet ... Dennoch darf ich mit Stolz und Freude als Geistlicher meiner Kirche sagen, daß diese Ansichten täglich mehr vor der Erkenntnis schwinden, daß Gottes Sohn die ganze Menschheit samt Leib, Seele und Geist erlöst hat und darum die Pfarrer lehrt, die physische und intellektuelle Besserung eines Menschen für ebenso wichtig zu halten, als seine geistige Wohlfahrt ...“. Denen aber, welche es infolge jener unschriftmäßigen Unterscheidung übers Herz bringen, „ihre Taglöhner und Gemeindeglieder in einem Zustande von Schweinen zu belassen“, giebt er zu bedenken: „Möchten sie den ungeheuren Einfluß bedenken, den sie immer noch auf der Kanzel, in der Seelsorge und im persönlichen Verkehr haben, um die von dem Tode zu erretten, welche die Habgier und Vernachlässigung der Menschen zum Sterben verurteilt. Möchten sie sich alles Ernstes

fragen, ob nicht ihres Bruders Blut wider sie zum Himmel schreien wird, wenn sie sich nicht mehr für ihn regen und beeifern . . .".

Derselbe Zusammenhang an praktischen Forderungen und idealen evangelischen, ja ewigen Gesichtspunkten tritt hervor bei der allergewagtesten und darum von der Kritik der Zeitgenossen und der Geschichte am meisten in Anspruch genommenen Unternehmung der Christlich-Sozialen, der Gründung der Produktiv-Assoziationen. Es genügte ihm nicht, in diesem Plane ein praktisches Heilmittel gegen die furchtbaren Wunden gefunden zu haben, die der Industrialismus mit seinem System der freien Konkurrenz dem sozialen Körper geschlagen hatte, sondern sie hatten das Bedürfnis, demselben mit den Grundgedanken religiös-sittlicher Lebensanschauung einen unanfechtbaren Unterbau zu geben. Ja man kann noch besser umgekehrt sagen: Der Drang hiezu und die Freudigkeit hiefür floß ihnen unmittelbar aus ihrer sittlich-religiösen Ueberzeugung, die dem Evangelium entstammte. Es war keine bloß hintendrein kommende Rechtfertigung oder vollends Verbrämung der Sache, sondern die Charakterisierung ihres Ursprungs, wenn Ludlow, der Jurist im Freundeskreise, der in Paris gewesen war und von den damals vortrefflichen associations ouvrières einen sehr guten Eindruck bekommen hatte, in einem Aufsatz die Notwendigkeit und den Grundgedanken der Produktiv-Assoziationen darlegte: Er bewies, daß mit Liebesgaben eiternde Wunden nicht können bepflastert werden, und gab zu bedenken, daß es gelte, die Gesinnung zu ändern: „wir müssen empfinden lernen, daß alles Eigentum, Talent, Stärke, Gelehrsamkeit, Arbeit nichts anderes ist, als ein uns zum Besten Aller anvertrautes Pfund, daß jenes verblüffende Axiom Proudhon's „Eigentum ist Diebstahl" — zur Wahrheit wird, wenn jeder diese Gottesgaben für sich allein genießt, ohne Pflichtgefühl gegen Gott und gegen den Nächsten; wir müssen fühlen, daß wir Mitglieder einer Gesellschaft sind, einer Kirche, viele Glieder unter einem Haupte, Glieder einer vom andern." —

Was bei diesem unmittelbar aus der Quelle des Evangeliums geschöpften Memorandum, am allermeisten überraschen muß, ist

eben die einzigartige Verbindung von idealem Schwung und nüchternem Ernst, deren nicht nur moralische, sondern auch geschichtlich thatsächliche Bedeutung und Wirkung dadurch nicht abgeschwächt wird, daß die Christlich-Sozialen gerade auf der so betretenen Bahn reichlich Enttäuschungen und bittere Erfahrungen mit dem unaustilgbaren Egoismus der menschlichen Natur machen mußten. Lag es von vorneherein nahe, einzuwenden: Ihr stellt euch die Menschen nicht vor, wie sie sind, sondern wie sie sein sollten, so sagten sie sich umgekehrt, es gilt gerade, die Gesinnung zu ändern und diese Grundsätze ins Leben einzuführen. Aber man darf darum nicht etwa sagen: Dieses Argument mache ihrem Herzen, nicht aber ihrem Verstande Ehre. Vielmehr glaubten sie nicht nur aus religiös-sittlichen, sondern auch aus allgemeinen Erwägungen schließen zu dürfen, ja zu müssen, daß das System der Konkurrenz und des Eigennutzes, mit dem die hergebrachte Nationalökonomie als mit einem unverbrüchlichen Naturgesetz rechne, eine „Lüge" sei. Sie bewegen sich da, bei dieser Grundüberzeugung, freilich suchend und tastend auf der schmalen Linie zwischen sittlich-religiösen Axiomen und wissenschaftlichen Erwägungen. Kingsley drückt sich darüber in bezeichnender Weise so aus: „ich bin innerlich überzeugt, daß nicht Eigennutz, sondern Selbstverleugnung und Opfermut die einzigen, dauerhaften, glückverheißenden Grundfesten einer menschlichen Gesellschaft sind. Daß Eigennutz ein Naturgesetz ist, weiß ich wohl. Daß es aber das Grundgesetz der menschlichen Gesellschaft sein soll, leugne ich, es sei denn, diese sänke wieder zu römischen Kaiserzuständen oder zu einem Käfig wilder Bestien herab" (a. a. O. II, 53). Daher erkennt er in der Nationalökonomie bis dato nur eine analytische Vorstufe, „wo nur vorhandene Phänomene erklärt werden." Zur rechten Wissenschaft wird sie erst, wenn sie zur synthetischen Stufe fortschreitend, die entdeckten Gesetze zu gebrauchen und möglicherweise zu modifizieren lernt, um neue Formen des Verkehrs und der Gesellschaft zu schaffen. Denn geschaffen habe die Volkswirtschaft bis jetzt noch nichts, sondern nur gesagt: laissez faire!" —

So waren die Christlich-Sozialen geneigt anzunehmen, bezw.

glaubten sie aus den Zeichen der Zeit herauslesen zu müssen, daß die auf der Herrschaft des Kapitals beruhende Wirtschaftsordnung dem Untergang entgegentreibe und an die Stelle der Konkurrenz das Prinzip der Assoziation trete. Nun hat die Erfahrung sie freilich eines andern belehrt, hat sie auch davon überführt, daß weder die Assoziation ein Allheilmittel für die gesellschaftlichen Schäden sei, noch auch das Motiv der Selbstsucht dadurch aus dem Wege geschafft werde. Die Organisation und der Betrieb stellte sie vor immer neue Probleme, und unter ihnen selbst konkurrierten drei Strömungen: die rein geschäftliche, technische Auffassung der Assoziationssache, die ihr zu äußerem Gedeihen zu verhelfen suchte, sodann die prinzipielle christlich-soziale Anschauung, welche die ganze Gesellschaft am liebsten auf kooporativer Basis zu rekonstruieren wünschte, endlich der zurückhaltende, mehr ideelle Ziele verfolgende Standpunkt, der sich darauf beschränkt, die Kooperation dem überlieferten Grundsatz der Selbstsucht als praktischen Protest entgegenzusetzen, ohne darin gerade die Panacee gegen alle sozialen Schäden zu erblicken, im Uebrigen aber überhaupt die soziale Frage mit dem Christentum zu durchdringen sucht. Dieser Standpunkt, der sowohl gegen die technischen, als die dogmatischen Systematiker Front macht, wird unermüdlich und entschlossen von Maurice selbst vertreten. Einerseits protestiert er gegen den Eintritt in ein Zentralbureau, das die Genossenschaften richtig und wissenschaftlich zu organisieren vermöchte. Er hält es für einen Wahn, einer organisatorischen Maßregel die Kraft zuzutrauen, „Leute mit bösen sittlichen Zielen gut und nützlich zu machen“ (a. a. O. S. 302). Andererseits hat er gegenüber aller dogmatischen Prinzipienreiterei seinen Freunden zu bedenken gegeben: Solange man die Frage so stellt: ob Kapital oder Arbeit? wird es stets endlosen Zwist geben .... Sie werden sich alle bewußt sein, ein Prinzip zu verteidigen und dahin neigen, dieses als ein ausschließliches zu übertreiben und zu verzerren .... Was meine Vorträge hervorheben wollten, war, daß die Erneuerer, wie die Erhalter der Gesellschaft deshalb gegen einander im Felde liegen, weil sie von denselben fehlerhaften Voraussetzungen ausgehen. Stillschweigend

nehmen sie alle an, Ländereien, Hab und Gut, Geld, Arbeit, Besitz, sei die Basis der Gesellschaft, und folglich ist ihr erster Schritt, die Bedingungen dieses Besitzes erhalten oder erneuern zu wollen. Die wahre radikale Reform dagegen, oder der wahre Konservativismus sollte viel tiefer greifen und sagen: Nicht nur anscheinend, sondern thatsächlich liegen menschliche Wechselbeziehungen unter diesen genannten und wenn du — unter welchem Vorwand immer — sie in bloße Beziehungen des Besitzes auflösest, so zerstörst du das englische Volksleben, die englische Konstitution und führst hoffnungslose Anarchie ein .... um Handel und Geschäfte in Ordnung zu bringen, müssen wir einen Boden finden, auf dem nicht jene, sondern die dabei beteiligten Menschen fußen können. Dies ist meine Formel" (a. a. O. S. 443 f.)

Diese Formel, so abstrakt sie lautet, und so idealistisch das Ziel ist, dem sie zustrebt, ist in Wahrheit doch der zutreffendste Ausdruck des christlich-sozialen Grundgedankens nach der sozialethischen Seite hin. Er ist wieder orientiert an dem höchsten Maßstab, an der maßgebenden Frage: was frommt dem Menschen, was entspricht der Menschenwürde? Wie nahe sich hier Maurice mit der entsprechenden, unermüdlich an seine Zeit ergangenen Verkündigung Carlyle's berührt, dafür sei nur verwiesen auf die Ausführung in „Einst und Jetzt" (Deutsch von Hensel, S. 175): „Wir nennen uns eine Gesellschaft und predigen dabei offen die vollkommenste Trennung und Abgeschlossenheit. Wir haben vollkommen und überall vergessen, daß Barzahlung nicht die einzige Beziehung unter menschlichen Wesen bildet: ohne daran zu zweifeln, denken wir, daß sie alle menschlichen Verbindlichkeiten löst und schlichtet. „Meine hungernden Arbeiter?" antwortete der reiche Mühlenbesitzer, „warb ich sie nicht regelrecht auf dem Markte an? Bezahlte ich ihnen nicht bis auf die letzten Groschen die stipulierten Summen? Was habe ich noch mit ihnen zu thun?" Ebenso S. 225: „Eins weiß ich: niemals auf dieser Erde wurde die Beziehung von Mensch zu Mensch lange durch Barzahlung allein bewirkt. Wenn zu irgend einer Zeit eine Lebensweisheit von Laissez-Faire, Wettbewerb, Angebot

und Nachfrage sich als Exponent menschlicher Beziehungen erhebt, könnt ihr erwarten, daß sie bald ein Ende nehmen wird." —

Fassen wir alles zusammen, so ergiebt sich in Bezug auf die leitenden Gedanken der Christlich-Sozialen bei ihren Assoziationsbestrebungen soviel: kommt den Bestrebungen selbst, ihrer thatsächlichen Ausgestaltung und den sie rechtfertigenden und begründenden sozialpolitischen Grundsätzen, also der Parole: Kooperation statt Wettbewerb, vereinte Arbeit mit gemeinsamem Gewinn anstelle von Kapital, Arbeit und Lohnzahlung, nur ein relativer und partieller Wert zu, so dürfen dagegen die eben erwähnten Grundgedanken von Maurice, der einen zurückhaltenderen Standpunkt einnahm und auf kein, ob auch augenblicklich einleuchtendes und notwendiges Prinzip sich einschwören wollte, auf bleibenden und unbedingten Wert Anspruch erheben. Er besaß vor seinen Freunden einen feinen und zarten Sinn für das christliche Ethos, einen sicheren Takt für den sittlich-religiösen Kernpunkt der einzelnen Fragen. Daher kam es, daß dieselben sich vor seinem Urteil ohne Zwang und Widerstreben beugten und seine Autorität gelten ließen, obwohl er mit seinen „tieferen" Gedanken als der für die Welt der harten Thatsachen weitaus unpraktischere dastand.

Interessant ist es zu sehen, wie die ganze Bestrebung sich in den Augen eines warmherzigen Freundes und wohlmeinenden Kritikers, des edlen Nationalökonomen Viktor Aimé Huber wiederspiegelte (vgl. „Reisebriefe" II, 171 ff. und a. a. O.). Er protestierte zwar gegen die sehr naheliegende, unvermeidliche und darum auch oft nicht überwundene Gefahr, daß man meinen konnte, „als wenn die kooperative Assoziation in ihrer Idee schon an sich ein christliches Institut sei und zur christlichen Heilsordnung gehören könne" (S. 178), er lehnt ferner ab „die unbedingte Verwerfung des Prinzips der freien Konkurrenz im industriellen Leben (vgl. S. 179), in Produktion und Distribution, wobei man unbedingt und unvermeidlich und ausschließlich die Selbstsucht als das der Konkurrenz zu grunde liegende Prinzip ... annimmt". Hiegegen bleibt er standhaft dabei: „Die Konkurrenz ist ein von Gott verordnetes Lebensgesetz menschlicher

Entwickelung, welches aber, wie jedes andere nicht unmittelbar zur Heilsordnung gehörige Gesetz, der Zucht des göttlichen Geistes im Einzelnen, wie in Gesellschaft, Staat und Kirche bedarf, um nicht von der Sünde, zunächst von der Selbstsucht und von der Thorheit und dem Unverstand vergiftet und mißbraucht zu werden". So glaubt er daher auch nicht, daß die Kooperation an sich die Selbstsucht ausschließen und der Liebe die Herrschaft sichern werde.

Andererseits erkennt er den hohen, vielversprechenden Wert dieser Unternehmung nach zwei Seiten hin rückhaltlos an, einmal insofern, als „unter allen Lohnverhältnissen die Kooperation die Tragweite des Lohnatoms steigert" und es sich von selbst versteht: „Die Kooperation macht die Vorteile, welche das größere Kapital in der Konkurrenz findet, auch der kleinsten Arbeitskraft zugänglich und schützt sie vor dem Mißbrauch von seiten des ersteren". Sodann aber stellt er fest: „auch gegen eine weitere Entwickelung . . . desjenigen Prinzips, wornach sowohl der produktive als der distributive Faktor und der Konsument gleichsam ein gemeinsames Geschäft betreiben und alle Gewinnste, welche im gewöhnlichen Verkehr teils das Kapital, teils die vermittelnden Faktoren beziehen, im Geschäft bleiben, ist weder sozial, noch sittlich, noch volkswirtschaftlich etwas einzuwenden". — Und er weissagt sogar, daß bei Verbreitung und Zusammenschluß der Assoziationen „eine merkliche Veränderung in der sozialen und industriellen Physiognomie des Landes" zu erwarten wäre. Daß diese Weissagung eingetroffen ist, davon giebt wenigstens die Entwickelung der Sache in England Zeugnis.

Ehe wir hievon, also von den Erfolgen der Christlich-Sozialen, reden, soll noch kurz das reine und edle Wollen dieser Christlich-Sozialen unter einem besonderen, speziell theologischen Gesichtspunkte betrachtet werden. Man kann nicht umhin, sich zu fragen: Waren sie nicht echte und gerechte Chiliasten? Und Zeugnisse aus ihrem eigenen Munde scheinen dieses Präjudiz fast zu bestätigen. Die Frage ist nicht müßig, nicht unnütz: wie standen sie denn zum Millennium? waren sie Schwärmer oder nicht? Wenn man sich die Aufgabe stellt, die Grundsätze des

Christentums auf Handel und Industrie anzuwenden und dadurch zum Ideal einer christlichen Gesellschaftsordnung, das wie die Häupter der Berge in Wolken verhüllt ist, hinanklimmen will, so muß man sich diese Frage schon gefallen lassen. Maurice hat sich und damit der Kritik gegenüber ehrlich auch hierüber Rechenschaft gegeben, wenn er in einem Briefe an seine Schwester (a. a. O. II, 399 ff.) sich also ausspricht: „Ein Himmelreich mitten in uns, eines, das uns stets gegenwärtig ist, eines, das im Wesen von der sichtbaren Welt verschieden, diese dennoch beeinflußt und ihre Bewegungen bestimmt, zu bekennen, ist mir eine geradezu zwingende Notwendigkeit .... Die Bekenner des Millenniums sind gewiß darin durchaus im Rechte und haben der Kirche darin einen ungeheuren Dienst gethan, daß sie .... uns von der Erwartung bloßer persönlicher, von der Darstellung des Reiches Christi unabhängiger Glückseligkeit abgewendet und uns eine Vorstellung vom Himmel genommen haben, die uns gegen die künftige Lage der Erde gleichgiltig macht. Ferner mag es gut gewesen sein, daß sie der Kirche die Hoffnung auf Christi Kommen als eine Pflicht aufdrängten und deren Mangel als Sünde verklagten. Nur will mir scheinen, daß für diese Behauptungen und Mahnungen eine Vorbereitung nötig war, die sie uns nicht gegeben haben. Ihre Predigt wurde schief und schädlich, weil sie nicht den Anfang damit gemacht, in Christo den König über aller Menschen Geister, als deren Erlöser vom bösen Geiste, als den Herrscher auch über das All in gegenwärtiger Zeit zu sehen. Deshalb haben sie der Offenbarung, der Entschleierung Seiner selbst, von der der Apostel redet, die Idee eines äußerlichen Advents oder Herabkommens untergeschoben, dieses aber ... stellt die Ordnung Seiner Regierung und Erlösung auf den Kopf, stellt das Sichtbare abermals über das Unsichtbare, legt die Welt aufs Neue jenen selbstsüchtigen Tyrannen zu Füßen, die, sich mit dem Namen von Heiligen brüstend, sie bereits vormals zertreten und ihren Verkehr mit ihrem gerechten und rechtmäßigen Herrn verhindert haben. Wenn dies die Wahrheit und der Irrtum jener Richtung ist, dann muß es unsre Pflicht und unser Vorrecht sein, um so fester zu glauben, daß Christus, der Erlöser der Menschheit, der sich zu allen Zeiten

durch die Befreiung der Erde von ihren Tyrannen und die Behauptung von Recht und Wahrheit gegen Lüge und Unrecht bethätigt hat, in diesem Sinne vollauf kund werden wird, also daß ihn jedes Auge sehen, jedes Ding ans Licht gebracht, jede Kreatur in ihrem wahren Sein und Wesen entschleiert werden wird. . . ." Schließlich sagt er kurz: „wir sollen mehr an Christi Sieg über die Erde und deren Wiedergewinnung zu ihrem wahren Zweck denken, als an irgend einen neuen Zustand, der unser beim Scheiden von der Erde erwartet." —

Wenn dies der Chiliasmus dieser christlichen Sozialisten war, dann darf man ihm eines jedenfalls nicht vorwerfen, daß er nämlich schwärmerisch und unnüchtern gewesen wäre. Vielmehr erscheint uns dieser glaubens- und schaffensfreudige Standpunkt nur als eine gegründete Position in dem Zusammenhang des christlichen, d. h. evangelischen Universalismus, welcher die treibende Kraft ihres Denkens, Fühlens und Wollens war. Mit dieser Stellungnahme lehrt uns Maurice eigentlich gleichzeitig Front machen gegenüber dem hierarchischen Formalismus der Kirchenmänner, dem separatistischen Chiliasmus des vulgären Pietismus und dem Wahne des sozialistischen „Himmels auf Erden", der ohne Christus, die Sonne der Gerechtigkeit und der Liebe, durch Menschenhand und Hirn will aufgerichtet werden. —

Wir haben die Grundgedanken der Christlich-Sozialen im Bisherigen herauszustellen und in ihre Verzweigungen zu verfolgen gesucht. Wenn wir nach dem äußern und inneren Erfolge fragen, so möge es genügen, den ersteren zu skizzieren, während wir vom letzteren zugleich auf den bleibenden Ertrag dieser Bewegung zu schließen und ihn noch zusammenzufassen haben.

Man darf schon die äußeren Erfolge keineswegs gering anschlagen. Nicht nur wurde, wie oben angedeutet, die kooperative Bewegung der Handwerker mit dem Erfolge einer großen Verbreitung bis in die Gegenwart herein gekrönt[1]), sondern schon

1) Im Jahre 1883, so bezeugt der Biograph von Maurice (S. 370), gehörten 660 000 Familienväter, angeblich der 12. Teil der Bevölkerung des Königreichs als Mitglieder solchen Genossenschaften an. — Gewiß, die Liebesmühe und die Sorgen, die Schmerzen und Enttäuschungen, welche

drei Jahre, nachdem die Vorkämpfer der Sache proprio stipendio, propriis auspiciis gearbeitet und gestritten und nicht wenig gelitten hatten, gelang es, die Genossenschaften durch die Industrial and Providential Partnerships Bill zur gesetzlichen Anerkennung und Sanktion zu bringen, wozu die Vorarbeit natürlich nur durch die Beteiligten, besonders Ludlow geschehen war. — Welche Wandlung das bedeutet, schildert der Biograph von Maurice mit beredten Worten (a. a. O. S. 366): „Als sie (d. h. Begründer) sich der kooperativen Sache angenommen, war dieselbe nicht nur rechtslos, jedes kirchlichen Schutzes bar, sondern in den Augen des Publikums wie der Handwerker selbst, unentwirrbar mit unchristlichen und revolutionären Ideen versetzt. Damals als sie die Sache ins volle Tageslicht rückten und das ganze Geschütz der Presse willig über sich ergehen ließen, als es ihnen gelang, die ruhige Prüfung der Parlamentskommissionen, des Bischofs von London, mit samt dem klerikalen Komité des King's College zu veranlassen, war die Schlacht thatsächlich gewonnen. Drei volle Jahre hatte es gedauert, bis das Gesetz reifte, welches dem juristischen Schutz verlieh, was die Zeitungen revolutionären Unsinn genannt hatten." —

Diesem Erfolge der Assoziationsbestrebungen reiht sich an die segensreiche Wirkung der Gründung des Working men's College, welches dem Senfkorn glich, das zum Baum heranwächst. Aehnliche Veranstaltungen tauchten nacheinander auf und beeinflußten in unmeßbarer Weise den Bildungsstand der englischen Arbeiterschaft. — Was vollends sich aller Berechnung und Messung entzieht, das ist der große und bleibende Beitrag zum sozialen Frieden, welchen diese Vorkämpfer und Bahnbrecher des christlichen Sozialismus durch ihre mutige und treue, geduldige und selbstverleugnende Arbeit geleistet haben. Wenn sie zuerst den bitteren Kelch der Schmach und Verfolgung tranken und von beiden Seiten, der besitzenden und führenden Klasse, wie der verhetzten Arbeiterschaft ins Kreuzfeuer genommen, von jener als Demagogen, von dieser zuerst als Gleißner und Kundschafter verdächtigt wurden — wie es nicht anders sein konnte —, so wurde

---

die Christlich-Sozialen diese Sache gekostet hat, sind nicht umsonst geleistet und getragen worden!

diese anfängliche Verkennung reichlich vergütet durch die Gewinnung und Bekehrung so vieler Chartisten, die mit Gott und der Welt ganz zerfallen waren, durch die thatsächliche Ueberbrückung der tiefen Kluft zwischen Besitzenden und Arbeitern, Gebildeten und Ungebildeten, und was noch mehr besagen will, zwischen dem Christentum, bez. der Kirche und der Arbeiterschaft. Die geistlich noch viel mehr als äußerlich Enterbten vermochten ihre Ideale und ihren Gott wieder zu finden, und wenn es unter dem Einfluß des Owen'schen Sozialismus, der wie ein Sauerteig weite Kreise durchdrang, so vielen zur Ueberzeugung geworden war: wir haben von dem Christentum und von der Kirche nichts zu hoffen, so standen hier die persönlichen Zeugen des Evangeliums auf dem Plane und pflanzten sein Banner auf, nicht mit schönen Worten nur, sondern mit der That und Wahrheit den Armen dieses Evangelium verkündend.

Dieser innere Erfolg ist größer als der äußere. Er drückt das Siegel darauf, daß die Grundgedanken der Christlich-Sozialen richtig waren und im großen Ganzen die Feuerprobe der Erfahrung bestanden, wenn sie auch im Einzelnen durch dieselbe modifiziert und berichtigt wurden. Ueber große Gedanken geht die Geschichte nie zur Tagesordnung über, wenn sie einmal Gestalt gewonnen haben, mag dieselbe auch vorerst in ihrer Form und Ausprägung noch unbeholfene oder unsichere Züge an sich getragen haben. So kehren denn auch, wie man in Schultze-Gävernitz's großem Werke („Zum sozialen Frieden" 2 BB.) und im Anhang zu Laveleye's „Sozialismus der Gegenwart" S. 304 ff. sehen kann, in der weiteren inneren Entwickelung des Sozialismus in England bei allen bedeutenderen Vertretern der gemäßigten Strömungen, zumal denen des christlichen Sozialismus (Neale, Gilde des hl. Matthäus, auch John Ruskin u. a.), die Hauptgedanken wieder, für welche diese ersten Christlich-Sozialen die Bahn gebrochen, den Boden gepflügt und die erste Aussaat bestellt haben. Die Theorieen und Programme, die seither aufgestellt wurden, variieren immer die originalen und kraftvollen Fundamentalsätze, denen wir bei Maurice, Kingsley und Ludlow begegnet sind. Bald tritt der Gedanke der Verantwortlichkeit als Haushalter über die

anvertrauten Güter (vgl. oben Ludlow), bald der der brüderlichen Liebespflicht, bald die Betonung der kommunistischen Ader im Begriffe der Kirche in den Vordergrund.

Alles in allem läßt sich darum als bleibender innerer Ertrag der Bewegung, welchen wir als teures Vermächtnis ehren und für die Gegenwart auf unserem deutschen Boden nutzbar machen sollten, vorerst folgendes feststellen:

Die Christlich-Sozialen Englands stellen an die evangelische Kirche allerlei programmatische Forderungen.

I. Es gilt zuerst Selbstkritik zu üben und Reformen vorzunehmen in bezug auf die Bethätigung des Universalismus des Evangeliums in Lehre und Praxis. Im Einzelnen verlangt dieser Universalismus, um es in kurzen Losungsworten auszudrücken, folgendes: 1) „Macht die Fenster auf", daß die zwar rauhe, aber frische Luft der Wirklichkeit in die Kirchenmauern herein wehe. Ohne Bild gesprochen: Die Kirche und ihre Vertreter sollen keinem wichtigen und wahrhaften, geistigen oder leiblichen Interesse der Menschheit fremd bleiben (vgl. oben Kingsley's Forderungen in bezug auf Bildungs- und Gesundheitsfragen.) — 2) „Legt die Schranken nieder", d. h. nicht nur die Schranken, welche die Stände auseinanderreißen und in Klassen zerklüften (vgl. die programmatische Predigt von Kingsley über Luc. 4, 18 ff. mit dem Thema: „Die Botschaft der Kirche an die Arbeiter: Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit"), sondern noch vielmehr die tiefer liegenden, weniger erkannten Schranken und Verzäunungen, welche das Evangelium selbst einengen und absperren, und seine Güter, die frei sind „wie Luft und Licht", unter kirchlichen Verschluß und in die Zwangsjacke von Systemen, sei's theologischer Theorie oder kirchlicher Praxis bringen und zwängen (vgl. dazu die Ergüsse von Maurice). 3) „Geht hinaus auf die Straßen und an die Zäune." Das will zunächst besagen: weil die Arbeiterschaft nicht zur Kirche kommt, muß die Kirche zu ihr kommen, muß ihr soziales Zeugnis über Kanzel und Lehrstuhl, Unterricht und Seelsorge hinaustragen in die weitere Oeffentlichkeit, nicht nur in harmlosen Vorträgen oder durch die Presse, sondern auch u. a. in öffentlichen Verhandlungen und Versamm-

lungen, welche sich zu ihrem gewöhnlichen stillen Wirken verhalten, wie das offene Schlachtfeld zur ruhigen Werkstatt. — Aber nicht nur dieses, das Hinausgehen über die gewohnten Schranken hat nicht allein und nicht hauptsächlich zu geschehen in extensivem, sondern noch vielmehr in intensivem Sinne. Die Kirche hat sich darauf zu besinnen, daß sie das öffentliche, gesellschaftliche und wirtschaftliche Leben mit den Grundgedanken des Christentums durchdringe und womöglich weihe und erneuere, wie es am besten V. A. Huber (a. a. O. S. 21 f.) zum Ausdruck bringt mit den Worten: Diese Aufgabe „erfordert auch eine entsprechende Vermehrung und Ausdehnung der Berührungspunkte mit dem ... weltlichen Leben und zwar natürlich am meisten in den Schichten, welche bisher dieser Berührung und Einwirkung am meisten entbehrt haben. Die Kirche muß mit einem Worte in der Flut der modernen Barbarei dieselbe Stellung, denselben Beruf einnehmen, den sie in den Fluten der Barbarei des römischen Reichs und der Völkerwanderung und als Faktor der Ueberwindung dieser Barbarei in der mittelalterlichen Zivilisation einnahm". —

II. Aus diesen prinzipiell gewiß wohlbegründeten Positionen ergab sich bei der Anwendung derselben auf die besonderen Nöte und Forderungen der Zeit die Pflicht, mit dem sozialen Gehalt des Evangeliums ganzen und vollen Ernst zu machen. Der Universalismus desselben, d. h. seine Bestimmung für alle, erfordert darum praktisch noch folgendes: 1) Wenn der Kirche der „Kommunismus" (= Sozialismus) eingestiftet ist, wie Maurice voraussetzt, so ist sie durch dieses Prinzip, das er schön definiert als „das Bewußtsein, Brüder im Herzen und Genossen in der Arbeit zu sein" (a. a. O. S. 352) imstande und hat sowohl das Recht, wie die Pflicht, an der Heilung und Gesundung des sozialen Körpers irgendwie zu arbeiten. 2) In der Anwendung auf die wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse aber gilt es, so schloßen sie weiter, dieses Prinzip thatkräftig ins Leben einzuführen. Daher Assoziation statt Konkurrenz, Kooperation statt Wettbewerb! Mag man dieses Experiment beurteilen wie man will, waren die Christlich-Sozialen selbst hierinnen auch aufs Suchen und Tasten angewiesen und mußten sie ihre Hoffnungen

dämpfen und viele Illusionen sich zerstören lassen: im Grunde waren sie auch hier auf einer richtigen Fährte und haben einen bleibenden Ertrag ihrer Arbeit hinterlassen. Der leitende Grundgedanke war, ob er wohl in dieser Form sich nirgends ausgesprochen findet, einfach der; wenn der Industrialismus mit seinem System der Konkurrenz herzlos und brutal, „ohne alle Zucht höherer sittlicher oder auch nur politischer Weisheit" (Huber) sich entwickelt und so die Gesellschaft in Unordnung, die Arbeiter, die Besitzlosen ins Elend bringt, so kann dieser Not nur gesteuert und dieser Feind des Gemeinwohls nur bekämpft werden, wenn man ihn in seiner eigenen Festung aufsucht und niederzwingt. Also gilt es ins wirtschaftliche Leben selbst das Prinzip der Brüderlichkeit und Nächstenliebe hineinzupflanzen!

Der bleibende Ertrag auch dieser Unternehmung ist gewiß ein doppelter: Einmal ein formeller: Es ist einmal wieder der Grundsatz bewährt worden: was nicht zur That wird, hat keinen Wert; was aber zur That wird, das hat gewiß einen Wert. So führt gewiß immer die feste, folgerichtige und thatkräftige Anfassung der sozialen Frage von einem Punkte aus, in einer Richtung, mit einem bestimmten Zwecke, der augenblicklich gerade besonders dringend ist — dem Ziele näher, und ist als Beitrag zu ihrer Lösung wertvoll und „zweckmäßig" — denn „alle Wege führen nach Rom". Wir werden noch Gelegenheit haben zu sehen, wie viel wir gedankenvolle Deutsche von den thatkräftigen Engländern hierin zu lernen haben.

Aber auch materiell ist hier eine Errungenschaft zu konstatieren. Die Christlich-Sozialen haben zwischen zwei Einseitigkeiten glücklich und richtig hindurchgesteuert. Ist es einerseits ein Wahn, zu meinen, daß die soziale Not durch bessere Ordnungen und äußere Maßregeln ohne innere Umwandlung der Gesinnung je könne gehoben werden — dies der Aberglaube der Chartisten von damals, der Sozialdemokratie von heute —, so ist es nicht minder andererseits eine betrügliche Hoffnung, ein bloßer frommer Wunsch, wenn man meint, mit Pflästerchen Eiterbeulen heilen zu können (vgl. oben Ludlow's Denkschrift), d. h. mit Liebesgaben die Opfer eines ungesunden und ungerechten Systems vor dem

Versinken bewahren zu wollen, während es das Allerwichtigste und Richtigste ist, an der Gesundung des Organismus und Regulierung seiner Lebensfunktionen zu arbeiten. Hiemit ist die zarte Grenze zwischen den Arbeitsgebieten und Normen der Inneren Mission einerseits, der sozialen Hilfeleistung, d. h. des christlichen Sozialismus andererseits berührt. Die Logik der Thatsachen fordert notwendig ihr Ineinandergreifen und Zusammenwirken. Es gilt das eine thun und das andere nicht lassen!

So haben auch in dieser Beziehung die Bestrebungen dieser christlichen Sozialisten einen bleibenden Ertrag gezeitigt.

3) Nicht minder ist auch von der besonderen Gestalt ihrer Genossenschaftsbestrebungen zu sagen, daß ihnen ein bleibender Wert innewohnt. Sie haben das Prinzip der Nächstenliebe, des Gemeinsinns als bewegende Macht in die Gesellschaft und in das industrielle Leben hinein gesenkt, als einen fruchtbaren Keim, der nimmer ersterben sollte und lebensfähige neue soziale Gebilde schuf. Was sie in der Einleitung zu den Statuten des Vereins zur Förderung von Geschäftsgenossenschaften als seine Grundsätze niedergelegt haben, das ist ein Leitstern, welcher aus aller Umwölkung durch das im großen Ganzen herz- und gesinnungslose industrielle Leben der Gegenwart dem denkenden und fühlenden Geiste immer wieder entgegenblinkt: „1) Die menschliche Gesellschaft ist ein Leib, der aus vielen Gliedern besteht, nicht eine Masse unter einander kämpfender Atome. 2) Echte Arbeiter müssen Arbeitsgenossen, nicht Nebenbuhler sein; 3) Ein Prinzip der Gerechtigkeit, nicht der Selbstsucht muß im Handelsverkehr (exchange) herrschen“ (vgl. Huber a. a. O. S. 173). Ebenso gewiß ist, daß sie auf der richtigen, weil allein möglichen, Fährte sozialer Hilfeleistung waren und auch unserer Gegenwart damit die rechten Wege weisen, wenn sie selbst den Arbeitern die Hand reichen, um sie zur Selbsthilfe anzuleiten und zu erziehen. „Diesseits und jenseits des Salzwassers und des Rheins gilt es eben, sich über die Routine der unmittelbaren Wohlthätigkeit zu erheben zu der Thätigkeit, welche der Selbstrettung der arbeitenden Klassen die helfende, leitende aristokratische Hand ... reicht“ (vgl. V. A. Hubers ausgewählte Schriften von Dr. Munding S. 1083).

Wir können hiemit diesen Ueberblick über die erste große christlich-soziale Bewegung in England schließen. Es gilt nun den Nachweis zu führen, in wie weit und worin sie uns, gerade für unsere gegenwärtigen und deutschen Verhältnisse vorbildlich sind, was wir aus ihren Bemühungen und Erfahrungen, Erfolgen und Enttäuschungen auf dem Arbeitsfelde des christlichen Sozialismus lernen können.

II.

Wir entwerfen zu diesem Behufe einen kurzen orientierenden Ueberblick über den heutigen Stand des christlichen Sozialismus auf deutsch-evangelischem Boden. Die Frage ist: welche Kräfte sind am Werke? Was sind die Methoden und Ziele und die leitenden Grundgedanken? Was sind, soweit schon übersehbar, die Leistungen und Errungenschaften?

Aber vor einer einigermaßen zutreffenden Beantwortung derselben harrt noch eine Vorfrage auf ihre Lösung: Was sind denn auf deutschem Boden die besondern nationalen, wirtschaftlichen und sozialen Voraussetzungen und Bedingungen für eine der englischen entsprechende christlich-soziale Bewegung? Sind sie den englischen Verhältnissen mehr gleich- oder mehr ungleichartig? Es kann nun zwar davon keine Rede sein, die Mannigfaltigkeit der einwirkenden Faktoren zu untersuchen, z. B. die Stellung der Kirche im Volksleben, das Verhältnis des Staates zur sozialen Frage, die Gestalt der radikalen Arbeiterbewegung bei uns — im Unterschied von der in England seinerzeit maßgebenden Konstellation dieser Potenzen. Aber zwei Thatsachen sind es, auf welche man bei näherem Eingehen auf diese Fragen stößt und welche eine solche Untersuchung ohne Gefahr der Oberflächlichkeit uns ersparen: einmal macht man die Entdeckung, daß die teilweise hüben, teilweise drüben günstigeren Chancen für eine christlich-soziale Bewegung jeweils wieder durch entsprechende Schwierigkeiten auf einer anderen Seite aufgewogen werden: ich erinnere nur, die Stellung der Kirche im Volksleben vorerst beiseite lassend, an die zweite wichtige Instanz, die Stellung des

Staates zur sozialen Frage. Dieselbe ist auf deutschem Boden ohne allen Zweifel eine viel mehr entgegenkommende und positive, als sie einst in England war. Solcher skandalösen Armengesetze, wie sie dort gegeben waren, solcher herz- und empfindungslosen Befolgung des Grundsatzes „Laissez-faire“, welche unter gegebenen Umständen einfach eine rücksichtslose Parteinahme für den Starken bedeutete, hat er sich bei uns nicht schuldig gemacht. Man kann als Grund hiefür vielleicht das anführen, daß wir Deutschen einen arbeitenden, pflichtbewußten Beamtenstand ohne gleichen haben. Die Folge hievon ist, daß die christlich-soziale Bewegung in Deutschland von vorneherein mehr darauf bedacht war, in und mit und durch den Staat zu wirken. Bezeichnenderweise nannte sich das Organ des 1877 entstandenen Vereins für soziale Reform „der Staatssozialist“. Aber andererseits bedeutet das in anbetracht der souveränen Großmacht des Industrialismus für die Größe der sozialen Nöte und Unordnungen mehr nur einen quantitativen, als einen Wesensunterschied — andererseits ist die radikale, revolutionäre Bewegung in der Arbeiterschaft bei uns, den kosmopolitisch fühlenden Deutschen viel unpatriotischer, als die Chartisten waren. Die Parole: „Proletarier aller Länder, vereinigt euch!“ findet ein viel lebhafteres Echo in einem deutschen Arbeiterherzen, als bei dem Chartisten, dem das Bewußtsein im Blute lag, nicht nur zur großen, weltbeherrschenden Nation der Engländer zu gehören, sondern auch mit der „Charte“ für alte geheiligte Rechte zu kämpfen, für welche die magna charta, die Habeaskorpusakte solide geschichtliche Grundlagen waren. Aehnliche Voraussetzungen einer solchen Verfassungs- und Volksgeschichte für die Stimmung des Proletariats dürften wir auf deutschem Boden vergeblich suchen. Die Ideen von Freiheit und Gleichheit vor dem Gesetz, von Selbständigkeit und Persönlichkeitswert, die das Selbstbewußtsein des Mannes vom vierten Stande tragen, können ihren Ursprungsschein nicht in einer nationalen geschichtlichen Erziehung durch die Macht von Sitte, Recht und Brauch — die unglückselige zerrissene Entwickelung des deutschen Volks mit seiner Kleinstaaterei ließen es dazu nicht kommen — sondern nur im Emanzipations-

kampf der großen französischen Revolution nachweisen. Hieraus erklärt sich vollauf die betrübende Erscheinung, die jede bedeutsame politische Debatte im deutschen Reichstag immer aufs neue urbi et orbi kundgiebt, daß auch bei uns, aber noch in anderer, spezifisch politischer Weise, das Volk in zwei Nationen zerfällt, die einander so fremd gegenüber stehen, „als wären sie in verschiedenen Zonen geboren". Hier die Vertreter des Bestehenden in Staat oder Kirche, die in dem geschichtlichen Erbe deutschnationaler Güter und Ideen, Besitztümer und Aufgaben, Rechte und Pflichten beheimatet und bevorrechtet sind — dort die Vorkämpfer der geschichtslosen Massen des Proletariats, welche den vorwurfsvollen Titel der „vaterlandslosen Sozialdemokratie" nicht nur gelassen hinnehmen, sondern mit Hohn sich dafür zu rächen wissen. Hieraus erklärt sich auch die namenlose Mühe, welche die National-Sozialen haben, patriotisches Fühlen und nationale Gesinnung dem vierten Stand beizubringen oder einzuflößen! Sie können es nicht durch den Appell an ein inneres oder innerstes Bewußtsein: „Gedenke, daß du ein Deutscher bist!", sondern sie müssen es versuchen auf dem mühseligen Umwege des nüchternen Räsonnements, nämlich der politischen Einsicht in den Vorteil, den ein starkes Heer und eine mächtige Flotte, ein nach innen und außen machtvolles Reich auch der Arbeiterklasse von dem Gesichtspunkt der Selbsterhaltung aus bringt.

Diese Abschweifung ins politische Gebiet führt zwar nicht direkt in die Aufgaben und Schwierigkeiten der christlich-sozialen Thätigkeit hinein, aber sie beleuchtet von einer Seite treffend die andere Thatsache, auf welche man auf der Suche nach den gemeinsamen und den unterscheidenden Merkmalen der sozialen Situation hüben und drüben, diesseits und jenseits des Kanals, von selbst stößt: die Entwickelung des Industrialismus ist eine so gewaltige, allbeherrschende Macht, und hat in der von ihm berührten Welt der Dinge und der Personen mit solcher, gleichsam maschineller Bestimmtheit und Gleichförmigkeit sein Werk gethan, daß er immer und überall den sozialen, sittlichen und religiösen Verhältnissen in seinem Bereiche ein ähnliches Gepräge aufgedrückt, ähnliche Nöten und Bedürfnisse hervorgerufen,

ähnliche Früchte gezeitigt hat. Darum treten die unterscheidenden Züge der sozialen Situation hier und dort gegenüber den gemeinsamen weit in den Hintergrund und wir dürfen auch unter diesem Gesichtspunkt ruhig festhalten, daß die angelsächsischen Brüder jenseits des Kanals uns ein brauchbares Paradigma hinterlassen haben. —

Der dritte der oben genannten Punkte, die wir als Voraussetzungen für christlich-soziales Wirken zu verstehen suchen müssen, erfordert vielleicht eine genauere Ausführung, die aber das eben gefällte Urteil nur bestätigen kann. Chartismus und Sozialdemokratie: wie stehen diese beiden Gestaltungen der radikalen und revolutionären Arbeiterbewegung zu einander? Die Frage der geschichtlichen Verwandtschaft, der Descendenz ist nicht so von Belang, als die Frage nach der Wesensähnlichkeit. Und auch da überzeugt jeder ernste Versuch, sich mit diesen Erscheinungen vertraut zu machen, immer mehr davon, daß die gemeinsamen Charakterzüge überwiegen, so daß die christlich-soziale Arbeit nach dieser Seite hin hier wie dort dieselbe Aufgabe sich gesteckt sieht. Gemeinsam sind ihnen zunächst die äußeren und inneren Voraussetzungen, der Wurzelboden ihres Erwachens und Erwachsens, die jahrzehntelange Versäumnis und Gewissenlosigkeit in Bezug auf die Gebote der Humanität, Gerechtigkeit und Billigkeit, geschweige der Nächstenliebe, welche durch den äußeren Exponenten der sozialen und wirtschaftlichen Entwickelung, den Maschinenbetrieb, zwar erklärt, aber keineswegs entschuldigt wird, und im Zusammenhang damit der Widerspruch zwischen dem Bewußtsein der wesentlichen und teilweise auch politischen Gleichheit der Menschen und der krassen Ungleichheit der sozialen und ökonomischen Lage der Klassen.

Gemeinsam ist ihnen darum ihre Weltanschauung, ihr Glaube, die Grundrichtung und Stimmung in bezug auf die Hauptfragen des menschlichen Lebens und der Gesellschaft. Schultze-Gävernitz sagt („Z. soz. Frieden“ I, 67): „Beide, die Sozialdemokratie, wie der Radikalismus sind ... Kinder ihrer Zeit und zehren an der Aufklärung des 18. Jahrhunderts. Ihr Endziel ist das Wohlsein des Einzelnen, das höchste Glück der größten

Menge". (Im Grunde derselbe Utilitarismus, wie bei den Gegnern, die das bestehende Gesellschaftssystem begünstigt — nur die Anwendung des Grundsatzes ist eine entgegengesetzte!) Dieser Theorie entspricht die thatsächlich eingenommene Stellung zu Staat, Kirche und Gesellschaft. Wenn wir für die Chartisten, ihr Fühlen und Denken und Gebahren uns an Kingsleys Alton Locke, als an einer gewiß ebenso deutlichen wie zuverlässigen Quelle, orientieren, wenn wir andererseits die Weltanschauung der Sozialdemokratie nicht nur aus der Litteratur und Presse, sondern aus den Reden der Agitatoren und dem Verkehr in Arbeiterkreisen kennen zu lernen suchen, so begegnet uns ein ganz ähnliches Bild ihrer Stellung, ihres Standpunktes. Es wäre unzutreffend und zugleich nichtssagend, sie kurzweg als eine negative zu bezeichnen, d. h. eine alles Bestehende verneinende. Besser ist es zu sagen: sie ist eine schiefe, verschobene. Es hat bei den ausgesprochenen Vertretern ihrer Ideen, ihres Glaubens eine eigentümliche Aus- und Umbiegung der maßgebenden Begriffe, auch der letzten und höchsten Begriffe von Gott und Welt stattgefunden, infolge deren auf alle gewohnten Verhältnisse, alle ererbten Vorstellungen ein schiefes Licht, eine neue, überraschende, grelle Beleuchtung fällt. Ist diese Stellungnahme bei den Theoretikern der Partei durch den Geschichtsmaterialismus und seine Systematik bedingt, durch die Tendenz und die Gewöhnung, alle geistigen und materiellen Fragen der Menschheit durch das Medium der wirtschaftlichen Verhältnisse hindurch zu betrachten, so ist für den einfachen Mann aus dem Volk, der dieser Weltanschauung gläubig zugethan ist, der praktische Gesichtswinkel maßgebend und ausreichend, der durch den weltbeherrschenden Gegensatz von Reich und Arm, Besitzenden (einschließlich der „Bourgeoisie") und Proletariat bestimmt ist. Und hat man einmal diese Denkweise sich zu eigen gemacht, so ist es, wie wenn ein Zauberwort gesprochen und die Verständigung gegenüber dem alten Standpunkt ausgeschlossen wäre. Mit der Hartnäckigkeit des Aberglaubens sitzt das neue Credo im Herzen und pulsiert durch alle Adern der Welt und Lebensanschauung. Hierauf ruht die zauberische Gewalt, mit der die Sozialdemokratie

auf die Jugend wirkt, die bislang die Milch der frommen Denkart eingesogen hatte, hierauf auch die Unfruchtbarkeit und Unersprießlichkeit sovieler wohlgemeinten Diskussionen und Redekämpfe in öffentlichen Versammlungen, hierauf auch das seltsam Abstoßende und in gewissem Sinne Schreckhafte des Geistes und Tones, der dem der Sache Ungewohnten hier entgegentritt. Kein Wunder, daß so viele gute und brave Männer sich von diesem gefährlichen Boden sorgfältig fernehalten, wo ihnen ein so kalter, feindseliger Hauch entgegenweht. —

Das führt auf den weiteren bezeichnenden Zug, der jener englischen und unserer deutschen radikalen Arbeiterbewegung gemeinsam ist, ihre Taktik und Kampfesweise. Ihre Redner und Vorkämpfer hetzen, auch wenn sie es nicht Wort haben wollen, und appellieren viel mehr an die niederen als an die höheren Triebe in der Menschennatur. Auch wo sie materiell im Rechte sind und für Recht und Billigkeit, Wahrheit und Menschenwürde einstehen, verschmähen sie es nicht, auch diese vergiftete Waffe zu gebrauchen. Das Parteiinteresse, der Parteizweck beherrscht rücksichtslos ihre Worte und ihre Schritte. Die diesbez. Schilderungen in Alton Locke (vgl. besonders Kap. 23, die chartistische Preßfreiheit) erinnern lebhaft an die Parteidisziplin der Sozialdemokratie (die freilich, zur Steuer der Wahrheit sei es gesagt, immer mehr gelernt hat, sich vor zu starken Blößen zu hüten). Bezeichnend war es, wie einmal dem Verfasser ein Agitator auf die Frage, warum denn die Sozialdemokratie nicht den in dem betr. Fall gewiß wohlmeinenden Absichten der Regierung entgegengekommen sei, mit naiver Unverfrorenheit entgegnete, das habe sie schon aus Prinzip, als radikale Arbeiterpartei nicht thun können! Damit hängt freilich schließlich noch ein Merkmal zusammen, das so recht die Achillesferse der großmächtigen radikalen Strömungen darstellt. Der ansteckenden Gewalt der mit den Leidenschaften der menschlichen Natur zu unbedacht spielenden Agitationsweise geht notwendig zur Seite die Selbstzersetzung, die kraft Naturgesetzes allem innewohnt, das auf Augenblickserfolge angelegt ist und mit der Wahrheit der Dinge nicht im Einklang steht. Daher die fortgesetzte Metamor-

phose, die stete Wandlung der Partei in Theorie und Praxis, Methode und Taktik. Daß aber eine Selbstauflösung der Strömung darum noch lange nicht zu erwarten ist, dafür ist nicht nur durch die Fehler und Sünden der Vertreter der bestehenden Gesellschaftsordnung immer aufs neue gesorgt, sondern das ist durch die positiven Wahrheitselemente, die ihre eigentliche Lebenskraft bilden, immer noch verbürgt. —

Nach diesem orientierenden Ueberblick über die Situation haben wir nun die Frage zu beantworten: was ist denn im Namen des Christentums und von christlichen Beweggründen aus bei uns geschehen oder versucht worden, um die soziale Gefahr zu beschwören? Wir skizzieren zu diesem Zwecke kurz die einzelnen Schritte zur Verwirklichung christlich-sozialer Gedanken.

1) Den Anfang bildet die Gründung des „Vereins für soziale Reform" im Dezember 1877, dem der Kathedersozialismus „mit seinem kühnen Ansturm gegen das Manchestertum, seiner ethischen Auffassung des wirtschaftlichen Lebens, seiner unbefangenen Würdigung sozialistischer Ideen" (Stöcker „Christlich-Sozial", Einl. S. XIII) kräftig vorgearbeitet hatte und der seinerseits unter den Gebildeten zu arbeiten suchte.

2) Ihm folgte auf dem Fuße eine praktische That, die Stiftung der „christlich-sozialen Arbeiterpartei" in Berlin, in der berühmten Eiskellerversammlung am 3. Januar 1878, in welcher Hofprediger Stöcker als ein Mann und als ein Held den Keulenschlägen des wilden Agitators Most standhielt und äußerlich zwar einen Mißerfolg, in Wahrheit aber einen moralischen Sieg davontrug, den kurz nachher die Gründung der nach hunderten zählenden jungen „Partei" besiegelte. Schade, daß dem vielversprechenden Anfang der Fortgang nicht entsprach. Lag es daran, daß die schlüpferige Bühne des politischen Lebens zu bald betreten wurde, ohne daß die innere Arbeit der Selbsterziehung und Vertiefung gleichen Schritt mit dem aufregenden und aufreibenden Wirken nach außen gehalten hätte? Der Erfolg der Unternehmung lag darum mehr in den gegebenen fruchtbaren Impulsen, der beginnenden Umstimmung von Tausenden im Arbeiterstand, als in praktischen Ergebnissen.

3) Viel stiller und anspruchsloser fingen die „evangelischen Arbeitervereine“ ihr Dasein und Wirken an (a. 1882), zunächst nur ein konfessionelles Pendant und Gegengewicht gegen die rührige Propaganda der katholischen Vereine, erst seit 1888 mit größerem Nachdruck und Zielbewußtheit die soziale Hebung des Arbeiterstandes erstrebend. Die ältere, mehr konservativ gerichtete, und die jüngere, auf sozialpolitische Fortschritte bedachte Strömung vereinigten sich im Jahre 1893 auf das sogen. „Berliner Programm“, welches als Ziel der Arbeit „die Entfaltung der welterneuernden Kräfte des Christentums in dem Wirtschaftsleben der Gegenwart“ bestimmt, also sowohl gegenüber der materialistischen Weltanschauung der Sozialdemokratie, als der bequemen Ansicht, daß das Christentum es ausschließlich mit dem Jenseits zu thun habe, Front macht. Diese beiden Interessen, das Christliche und Soziale, bilden die Pole, um die das Streben dieser Vereine sich bewegt, aber unter gegebenen Umständen treten sie leicht in Spannung gegeneinander. Was soll das Dominierende sein? das ist die Frage. Dem entspricht auf praktischem Boden eine andere Antinomie: sollen sie sich mehr an die Konservativen und Nationalliberalen, die Vertreter des Bestehenden anlehnen? Dann ist ihr soziales Streben Stück- oder Flickarbeit, „halbe Arbeit“, wie ein sozialdemokratischer Kritiker kurzweg sagte; — oder mehr an die Stürmer und Dränger der nationalsozialen Richtung? Dann ist eine zielbewußte Sozialpolitik möglich, aber es drohen zarte Bande der Pietät zu zerreißen, die mit christlichen Beweggründen teils de jure teils de facto eng verschwistert sind. Das Verhalten bei den Strikes ist für sie ein examen rigorosum; daß es aber bestanden werden konnte, ist ein Beweis sowohl für die vorhandenen gesunden Lebenskräfte, wie für die Fortschritte auf der betretenen schmalen Bahn. Die Lösung der vorhandenen inneren Spannungen und Schwierigkeiten beruht auf der reinlichen Scheidung der christlichen, geistigen Interessen von den sozialen und wirtschaftlichen, also technischen Fragen. Das macht sowohl frei von falschem Konversativismus, der von der vis inertiae beschwert ist, als auch vom ungeduldigen Radikalismus, der nicht nur inopportun sondern auch innerlich gefähr-

lich ist. Hiefür giebt es nur einen gesunden Weg: es gilt die Leute zu christlichen Persönlichkeiten zu erziehen und zugleich sozialpolitisch denken zu lehren — eine Aufgabe, zu welcher die Vereine auf geistigen Sukkurs von anderer Seite angewiesen sind. —

4) Und solcher ist ihnen zuteil geworden. Im Jahre 1890 traten nach den berühmten Februarerlassen des Kaisers evangelische patriotische Männer voll warmen sozialen Empfindens zusammen und gründeten den „evang.-sozialen Kongreß", der sich die Aufgabe stellte, „die sozialen Fragen der Gegenwart an dem Maßstab der sittlichen Forderungen des evang. Christentums zu messen und sie unter Festhaltung dieses grundlegenden Gesichtspunktes von wissenschaftlich und praktisch-erfahrenen Männern in Wort und Schrift erörtern zu lassen" (Nobbe, der ev.-soz. Kongr. u. s. Gegner 1897, S. 16). Diesem Programm ist der Kongreß seither treu geblieben, und zwar formell und materiell mit großer Vorsicht und Besonnenheit, mit einer Zurückhaltung, die sehr verschiedener Beurteilung unterliegt. Formell betrachtet, beschränkt er sich auf die prinzipielle Behandlung der sozialen Probleme, er will nur anregen, orientieren, Stimmung machen, Resolutionen fassen — diese sind das zahme moderne Surrogat für das Bekenntnis und die That. — Daß er aber durch die redliche Geistesarbeit seines ersten Jahrzehntes eine fruchtbare Aussaat christlich-sozialer Gedanken und Antriebe und Grundsätze ausgestreut hat, deren Früchte, obwohl unmeßbar, gewisse und bleibende sind, wer wollte es leugnen? Aber dennoch liegt in dieser Selbstbescheidung auch eine thatsächliche, objektive Beschränkung seiner Wirkungskraft (vgl. weiter unten!). Aber auch materiell betrachtet, legt er sich große Zurückhaltung auf: nicht nur befolgt er gewissenhaft den Grundsatz, wie er auf dem IX. Kongreß in Kiel wieder offiziell sanktioniert wurde, auf keine spezielle, wenn auch noch so gemäßigte, einzelne sozialpolitische Forderung sich festzulegen, sondern nur klärend und gesinnungsbildend wirken zu wollen, sondern er vertritt einen außerordentlich maßvollen und konservativen Standpunkt in Bezug auf die bestehende Wirtschaftsordnung. Er bleibt wesentlich auf dem Boden des Bestehenden. Es thut der Anerkennung des Reichtums von

Anregungen und Einsichten, welcher aus der gewissenhaften allseitigen Durcharbeitung der sozialen Fragen entsprang, keinen Eintrag, wenn man diese Schranke einfach konstatiert. Dieselbe wird uns noch zu denken geben.

5) Die besprochene Haltung des evang.-soz. Kongresses erklärt es aber vollauf, daß ein Trieb je länger je mehr nach Bethätigung rang: der Trieb, die Erkenntnisse in Thaten umzusetzen. Was aber sollte die That, das Werk sein? Hiefür ist bezeichnend, was auf dem Kongreß in Stuttgart i. J. 1896 Paul Göhre zum Thema: „die soziale Wirksamkeit des im Amt stehenden Geistlichen" erklärte: Seit die christlich-soziale Bewegung besteht, hat man, mit einer einzigen Ausnahme, in ihr immer nur evang.-soziale Stimmung gemacht, evang.-soziales Wollen gezüchtet. Nun ist es Zeit, daß das Wollen zur That, die Bewegung zur Partei wird, daß eine christlich-soziale Partei aller kleinen Leute entsteht und zum Siege kommt". Sehen wir von der extremen Spitze dieses Vorschlags, eine Partei der kleinen Leute zu bilden, zunächst ab. Das Charakteristische ist schon dieses, daß die „That" eine ausgesprochen politische sein soll. Die soziale That kann man sich ausschließlich oder vornehmlich nur auf dem Boden oder der Bahn der Politik, also des öffentlichen und staatlichen Lebens denken (im diametralen Gegensatz zu den englischen Christlich-Sozialen, die nicht durch den Staat, sondern durch die persönliche, ethische Initiative Thaten thun wollten). Sie bedeutet also den Uebergang vom sozial-ethischen Zeugnis und Streben zum sozial-politischen Wirken. Für die Richtung desselben war aber noch etwas maßgebend. Die gewissenhafte Geistesarbeit des Kongresses hatte die Erkenntnis gezeitigt, daß man aus dem Evangelium kein bestimmtes volkswirtschaftliches Programm ableiten und im Namen des Christentums keine sozial-politischen Forderungen kurzer Hand aufstellen dürfe (hierin waren die nachdenklichen Deutschen wieder vorsichtiger als die praktischen Engländer). Hieraus zog die sozial interessierteste und thätigste Gruppe auf dem Kongresse, die Männer der That, die logische Folgerung, daß, wenn sie sich zu einer sozialpolitischen Vereinigung zusammenschloßen, sie den christlichen Titel

aus ihrem Namen zu entfernen hätten, um nicht Geistliches und Weltliches zu verquicken. Sie begnügten sich mit der Erklärung, daß das Christentum für sie im Mittelpunkt der Weltanschauung stehe.

So war auf dem Schauplatz des christlichen Sozialismus eine neue Gruppe entstanden: „die national-soziale Vereinigung auf christlicher Grundlage". Damit war ausgesprochen, daß nicht der religiöse, wohl aber der nationale Gedanke im stande sei, die unmittelbare Grundlage für sozialpolitische Schritte, Maßregeln, Ordnungen, Programmpunkte abzugeben. Damit war freie Bahn für praktisches Wirken geschaffen, Klärung der Begriffe und Ueberwindung aller Zweideutigkeit erreicht, es war sozial-ethisches und sozialpolitisches Wirken geschieden, aber es war geschehen um einen teuren Preis: die Parole: „Christlich-Sozial" war prinzipiell und thatsächlich in das Gebiet der Gesinnung verwiesen, für die Einführung in die Wirklichkeit des sozialen, wirtschaftlichen, politischen Lebens als unpraktisch aufgegeben. Mit dem Namen sank die Sache, und „wenn der Purpur fällt, muß auch der Herzog nach". Damit soll keinerlei Urteil, kein Verdikt über die national-soziale Sache ausgesprochen, sondern nur die Größe und Tragweite der geschehenen Schwenkung gekennzeichnet sein. Ob auch auf christlich-sozialem Grunde erwachsen, mit ihren Wurzeln noch an ihm hängend, ist die national-soziale Vereinigung aus der Reihe der christlich-sozialen Bestrebungen thatsächlich und eingestandenermaßen herausgetreten. Die Größe der Schwenkung wird uns an zwei Momenten anschaulich. Einmal formell: politisches Wirken bedingt Agitation, Sammlung von Stimmen, eine Maschinerie von Mitteln und Maßregeln, die auf dem Boden des öffentlichen Lebens selbstverständlich sind, mit dem Christentum aber nichts zu schaffen haben; sodann aber hat die Beschreitung der politischen Bahn die National-Sozialen, besonders die Führer, materiell angesehen in die fast einseitige Vertretung der Interessen des Arbeiterstandes gedrängt. Göhre ist dieser Gefahr erlegen, Naumann marschiert besonnener, aber die Grenzregulierung gegenüber der Sozialdemokratie, von

welcher einerseits der nationale Gedanke, andererseits die religiöse Grundstimmung trennt, ist immer eine schwierige Aufgabe. Denn die Tendenz selbst, die von der Sozialdemokratie unmittelbar und mittelbar schon verzauberte Arbeiterwelt für das Vaterland und die christliche Weltanschauung zurückzugewinnen, verlangt ein solches Maß von Entgegenkommen, Schonung und Berücksichtigung des Empfindens dieses Standes, daß, wovor Nobbe a. a. O. S. 43 f. freundschaftlich warnt, die Gefahr droht, einesteils die Rücksicht auf andere Stände und ihre Interessen, anderenteils die so nötige moralische Einwirkung auf den vierten Stand, den Appell an die Selbstzucht zurückzustellen. Mit dieser Erinnerung soll selbstverständlich nicht das gute (politische) Recht der national-sozialen Sache angetastet werden: sie bedeutet nur das Seezeichen, das die verborgenen Klippen anzeigt, die ihrem Kurse drohen. —

5) Es ist nicht zufällig, daß, nachdem der ev.-soz. Kongreß zur Linken von dieser neuen Gruppe flankiert worden war, er auch einen Absenker zur Rechten von seinem Stamme sich abzweigen sah. Nach der Sezession Stöckers aus dem Kongresse, die hauptsächlich durch persönliche Schwierigkeiten vernotwendigt, durch theologische Differenzen befördert, keineswegs aber durch soziale Interessen gefordert war, schloß sich um ihn eine gesinnungsverwandte, positiv-kirchlich gesinnte Schar zur „freien kirchl.-sozialen Konferenz“ zusammen. Diese letzte Etappe in der Entwickelungsgeschichte des christlichen Sozialismus in Deutschland ist weder etwas zufälliges, noch überflüssiges.

Es lag noch ein großes Arbeitsfeld unbebaut da: die christlichen Kreise, die teilweise in der Gemeinschaftspflege, teilweise in der Evangelisation das ganze Heil des Einzelnen und des Volkes gesucht und gefunden hatten, denen die sozialen Probleme leider vielfach eine quantité négligeable geblieben waren, seis unbewußt, seis auch bewußt (vgl. die Stellungnahme des hochbegabten Evangelisten S. Keller!), für soziales Empfinden und Streben im engern Sinn zu gewinnen und zu bekehren, damit ist zugleich die Mission und die Legitimation dieser neuen Hilfstruppe bezeichnet: gewiß ein Arbeitsfeld, dessen Anbau und Pflege so wert-

wie auch hoffnungsvoll ist. Wenn nur schon der in Ziffer III, 3 der am 19. April 1898 aufgestellten „Richtlinien" ausgesprochene schlichte Grundsatz den für das Seelenheil ihrer Brüder besorgten Persönlichkeiten in Fleisch und Blut überginge: „das Soziale ist in unseren Tagen, einerseits als Hindernis des Glaubens für weitere Schichten unseres Volkes, andererseits als Bethätigung der Bruderliebe und Gerechtigkeit für die lebendigen Christen, besonders zu berücksichtigen", welcher Fortschritt im Sinne eines Verständnisses zwischen zwei durch die weitesten Klüfte getrennten Lagern wäre damit gewonnen! Die beati possidentes einer positiven christlichen Lebensanschauung, welche die soziale Not und ihre entsetzlichen sittlichen und religiösen Gefahren und Versuchungen nicht kennen, einerseits, und die geistig Enterbten, denen das Glaubensgut verloren gegangen oder noch nie zu Gesicht gekommen ist in dem sozialen Milieu, das sie umgiebt, andererseits: das ist ein noch größerer Gegensatz, als der zwischen den Besitzenden und Proletariern im äußeren Sinne des Wortes. So ergiebt sich, daß für Pflicht und Recht dieses neuen Zweiges christlich-sozialer Hilfsarbeit neben allen anderen Bestrebungen ein breiter Raum verbleibt. —

Unser Ueberblick über die Entwickelungsstadien und Knoten der christlich-sozialen Bewegung in dem evangelischen Deutschland, welcher zugleich zu einer Uebersicht über die Gruppierung der Streitkräfte geführt hat, sollte in der Beantwortung der Frage gipfeln: was ist nun wohl der Ertrag, das Ergebnis so vieler und vielseitiger Bemühungen? Wir wollen uns, da es sich doch wesentlich um innerliche, also unmeßbare Wirkungen handelt, bei nichtssagenden Allgemeinheiten nicht aufhalten. Es ist ja unleugbar, daß im Laufe von 2—3 Jahrzehnten eine soziale Situation geschaffen worden, die ein viel friedlicheres Gesicht zeigt, ein anderes Verhältnis des Gegenüber und des Ineinander der erhaltenden und der revolutionären Potenzen, ebendamit eine viel bessere Aussicht für die Zukunft. Die destruktiven Tendenzen sind gedämpft, das Gespenst der Revolution ist so gut wie beschworen. Auf wessen Rechnung ist das zu schreiben? Die sozialreformerische

Thätigkeit des Staates, Versicherungs- und Arbeiterschutzgesetzgebung u. a. ist gewiß ein bedeutender Faktor für die Förderung des sozialen Friedens. Aber ebenso unleugbar ist es, daß immer wieder durch Kundgebungen und Vorlagen oder Maßnahmen (oder auch Mißgriffe), die so antisozial als möglich sind, die sozialversöhnenden Einflüsse von dieser Seite aus abgeschwächt oder paralysiert werden. So bleibt immerhin ein erklecklicher Rest zur Erklärung der heutigen friedlicheren Konfiguration der sozialen Strömungen übrig, der mit Fug und Recht den vielseitigen, von christlichem Standpunkt und Beweggrund aus bethätigten sozialen Bemühungen darf gutgeschrieben werden.

Wenn die Christlich-Sozialen Berlins seinerzeit eine Bresche gelegt haben in die Hochburg der umstürzenden Mächte, wenn der bei den Sozialdemokraten und dem Freisinn bestgehaßte Mann (trotz seines nicht mehr ganz blanken Ehrenschildes darf dieses Zeugnis ihm nicht geraubt werden) die religiös-sittlichen und sozialen Zustände in Berlin thatsächlich um einen Ruck vorwärts gebracht hat, wenn die ev. Arbeitervereine dem gefährdeten christlichgesinnten Arbeiter eine Heimstätte, einen Halt und eine Quelle religiös-sittlicher und patriotischer Bildung darbieten, wenn der ev.-soz. Kongreß eine fruchtbare Saat sozialer Gedanken und Gesinnungen in die weitesten Kreise der Gebildeten und Ernstgesinnten ausgestreut hat, die nicht nur aufgeht, sondern auch ihre Vermehrungskraft in sich selber trägt, wenn die kirchlich-soziale Konferenz die in engerem Sinne gläubigen Kreise zu sozialem Empfinden und Verständnis erweckte, und wenn endlich die National-Sozialen durch rührige Arbeit einen Keil in die Sozialdemokratie selbst hineingetrieben haben, der da und dort die geschlossene Phalanx ihrer Doktrin und Disziplin gesprengt hat: so muß gesagt werden, daß die positiven, unmittelbaren und mittelbaren Erfolge der christlich-sozialen Bewegung keineswegs gering anzuschlagen sind.

Aber sie wären sicher noch viel größer ausgefallen und die Signatur der Gegenwart in sozialer Beziehung wäre viel befriedigender und erfreulicher, wenn nicht ein Exponent dieser Entwickelung, und zwar der allerwichtigste, in bedeutsamer und bedenklicher Weise teils geschwankt, teils versagt hätte. Von der

wechselnden Haltung des Staates ist schon die Rede gewesen. Welche Stellung hat aber die evangelische Kirche eingenommen zu den Auswirkungen und Gestaltungen des christlich-sozialen Gedankens, die doch aus ihrem eigenen Schoße hervorgegangen sind als Erweise des Glaubens, der durch die Liebe thätig ist? Hiemit kommen wir an das schwierigste und peinlichste Problem des christlichen Sozialismus auf deutschem Boden. Aus der in dem Begriff und Wesen einer Staats- und Volkskirche liegenden Antinomie schlingt sich hier ein verwickelter, fast unlösbarer Knoten. Der Widerspruch ist kurz gesagt der: als Kirche d. h. als Gemeinschaft und Anstalt des Heils ist sie an der sozialen Frage und Not auf's innigste interessiert und als Staatskirche, d. h. in ihrer Anlehnung an und Einfügung in den Organismus des Staats, sind ihr die Hände gebunden. Hält man sich jene Thatsache gegenwärtig, so versteht man die innersten Triebkräfte des christlichen Sozialismus, bleibt man aber dieser anderen eingedenk, so verliert die wunderliche, widerspruchsvolle und schließlich negative Stellungnahme der maßgebenden kirchlichen Gewalten zu demselben ihr Unverständliches [1]). Suchen wir uns das Erste anschaulich zu vergegenwärtigen: Woher kommt es wohl, daß es von Anfang an quantitativ und qualitativ überwiegend geistliche Kräfte gewesen sind, welche diese Bewegung in Gang gebracht, geleitet und zu dem gemacht haben, was sie ist? Warum haben sie, also die Vertreter der Kirche, sich so zahlreich und intensiv in der sozialen Frage engagiert? Waren denn andere Stände und Berufe weniger von ihr berührt? Mit nichten! Kommt nicht der Industrielle, der Kaufmann, der Beamte jeden Departements, der Regierung und Verwaltung, der Finanz und der Rechtspflege, des Verkehrs und der Technik, berufshalber an der Sphinx der sozialen Frage vorbei und muß sich ihr Rätsel

1) Es wäre natürlich ein Mißverständnis, wenn man die Schwierigkeit für die offizielle Kirche, soziales Zeugnis und Wirken zu bethätigen, nur und ausschließlich in ihrem Charakter als Staatskirche begründet dächte. Der Fall Hillmann beweist deutlich, daß die vis major, die hemmend und lähmend entgegenwirkt, nicht eine staatskirchliche Instanz zu sein braucht. Die herrschende Strömung kann auch in freien Organisationen ihren Hochdruck ausüben und durchsetzen.

aufgeben lassen? Der Grund für die besagte Erscheinung darf nicht etwa einfach in einem regeren Mit- oder Pflichtgefühl der Glieder des geistlichen Standes gesucht werden, sondern die Natur des geistlichen, des seelsorgerlichen Berufs bringt es mit sich, die sozialen Nöte äußerer und innerer Art seinen Vertretern besonders dringend zum Bewußtsein zu bringen und brennend auf die Seele zu legen. Für das seelsorgerliche Auge liegen in diesen Nöten und Mißständen folgenschwerere Probleme eingewickelt, als für einen irgend andern, d. h. an zeitlichen Maßstäben orientierten Standpunkt. Hier handelt es sich um vergängliche, dort aber um ewige Werte, um unsterbliche Seelen und ihre Bestimmung, die gefährdet oder gefördert werden können. Diese Thatsache legt die soziale Frage und ihre ganze Not dem Christen und der Kirche, also besonders ihren Dienern, auf's Gewissen. So hat sicherlich einst kein anderer Beweggrund als die cura animarum den Hofprediger in die Arena des öffentlichen Redekampfs geführt und alles ernste und ausdauernde christlich-soziale Wollen und Wirken hat seither von dieser Triebfeder die Spannkraft erhalten.

Mit dieser Thatsache steht die andere im polaren Gegensatze, daß die offizielle Kirche, d. h. die maßgebenden und leitenden Instanzen, sich bewogen fanden, diesen doch aus der Tiefe der christlichen Liebe hervorquellenden Trieb zu dämpfen! Der Gang der Dinge ist zu lehrreich, als daß wir seine Skizzierung unterlassen könnten: Im Jahre 1879, in einer Zeit des lebhaftesten sozialen Interesses, hatte sich die oberste preußische Kirchenbehörde dahin ausgesprochen: „Wie soll die Kirche mit ihren idealen Gütern den Eingang finden zu den Herzen der mit der Sorge um das tägliche Brot ringenden Klassen, ohne sich teilnehmend in ihre Lage zu versetzen und mitteilend zur Verbesserung derselben behilflich zu sein?“ Und daß damit nicht bloß ein mitteilendes Wirken im Sinne der Charitas oder der Inneren Mission verstanden werden durfte, sondern eine auf die Ursachen der Uebelstände vordringende soziale Hilfe, ist mit dem anderen Satze bewiesen: „Besser als Almosen geben ist die vorbeugende Beseitigung der Wurzel des Uebels.“ Wenn nun diese in sozialen Miß-

verhältnissen liegen, so lag es nahe, ja es verstand sich von selbst, daß man sich zu Schritten, Zeugnissen und Thaten aufgerufen oder bevollmächtigt glaubte, wodurch diese überwunden werden könnten. Somit schien die Bahn für eine im engeren Sinne soziale Thätigkeit auch im Namen des Christentums und der Kirche freigegeben. Es war ein Wort voll weckender Kraft und ein soziales Geisteswehen ging durch die Lande, vollends seit den Februarerlassen des Jahres 1890. — Aber „es fiel ein Reif in der Frühlingsnacht". Als ein anderer Wind in den oberen Regionen wehte, erließ der Oberkirchenrat in den Adventstagen 1895 ein Dekret gegen die sozialpolitische Thätigkeit der Geistlichen, dessen Hauptgedanken die früher ausgesprochenen wieder umstoßen. Es erfüllt den Oberkirchenrat mit Besorgnis, „daß auch die Kreise der Geistlichen nicht unberührt geblieben seien von der das öffentliche Interesse beherrschenden, sozialpolitischen Reformbewegung auf wirtschaftlichem Gebiet"; es wird betont, daß „alle Versuche, die ev. Kirche zum maßgebenden mitwirkenden Faktor in den politischen und sozialen Tagesstreitigkeiten zu machen, die Kirche selbst von dem ihr vom Herrn der Kirche gesteckten Ziele, der Schaffung der Seelen Seligkeit, ablenken müssen." Man habe vielmehr „die unter dem Drucke des Lebens stehenden Klassen zu überzeugen, daß Wohlfahrt und Zufriedenheit auf gläubiger Einfügung in Gottes Weltordnung und Weltregierung, auf tüchtiger, ehrlicher Arbeit und Sparsamkeit beruhe . . . daß Neid und Gelüste nach des Nächsten Gut dem göttlichen Gebote zuwider sind." Das vom Gesichtspunkte des sozialen Fortschritts aus Bedauerliche dieses Erlasses liegt nicht in dem Inhalt an sich, sondern teils in dem was er verschweigt, teils in dem Widerspruch gegen die früheren Kundgebungen, teils endlich und hauptsächlich in den augenblicklichen Gründen, die ihn veranlaßt haben. Ist jene Besorgnis, die Kirche und ihre Diener könnten von ihrem eigentlichen Beruf und wichtigsten Ziel, der Schaffung der Seelen Seligkeit, abgelenkt werden, an sich ganz begreiflich und berechtigt; ist selbst auf dem Stuttgarter ev.-soz. Kongreß, der auf diese folgenreiche Kundgebung die Antwort gab und keine ungeschickte fand (laut Zeugnis der Nordd. Allg. Zeitung!) — rückhaltlos anerkannt

worden, daß der Geistliche nur sozialversöhnende, nicht aber sozialpolitische Arbeit thun solle (Göhre, Prot. S. 70), so bleibt doch ein Dreifaches zu beanstanden und schmerzlich zu bedauern: 1) Wenn die Mahnung zur Zufriedenheit, die Warnung vor Neid und Gelüste so betont wird, warum ging der Erlaß an thatsächlich schreienden Notständen mit Stillschweigen vorbei, die jene Beschwichtigung zu einem Hohne zu machen geeignet waren? Man denke nur an die Zustände in der Konfektionsbranche in Berlin! Man mußte also Licht und Schatten gerechter verteilen! 2) Darum stellt das Niveau dieses Erlasses im ganzen betrachtet vom sozialen Gesichtspunkt aus einen Rückgang und Abfall gegenüber der Höhenlage der früheren Stellung dar. 3) Das allerbedenklichste aber war die Thatsache, daß diese gegen die sozialpolitische Thätigkeit der Vertreter der Kirche gerichtete Verfügung selbst „politische" Ursachen hatte: Die Kirche, die vom Staat umklammerte Potenz, hatte die Wendung des Kurses in der Regierung mitmachen müssen! Das ist für denjenigen schmerzlich, der in der Kirche nicht bloß die Hüterin der Ideale im Volksleben, sondern auch das Gewissen der Nation, einen Pfeiler und eine Grundfeste der Wahrheit sehen möchte. Es war wieder erwiesen, oder es schien doch so, daß die Kirche talis qualis die Partei des Bestehenden eben ergreifen müsse, also einer Ordnung der Dinge, welche den Besitzenden schützt, den Besitzlosen preisgiebt. Die Kirche stellte sich wieder dar als „eine Zeugin für das Prinzip des Besitzes", wie es einst Maurice beklagte.

Nun ist darüber kein Zweifel, daß die Kirche unter gegebenen Umständen in einer schwer aufzuhebenden Zwangslage ist: Nicht nur geschehene Mißgriffe und Unvorsichtigkeiten oder Grenzüberschreitungen „sozialer Pastoren" einerseits, welche kirchlich zu sanktionieren kaum anging (solche kamen übrigens wenige vor), auch nicht nur der Druck der staatlichen Instanzen, welche in der inneren Politik eine wesentliche Frontveränderung vorgenommen hatten, andererseits, sondern die Sache selbst bot für eine kirchlich-offizielle Regelung eigentlich unüberwindliche Schwierigkeiten. Ist die Grenzregulierung zwischen sozial-versöhnlichem und sozialpolitischem Wirken in praxi ungemein schwierig (vgl. die unerschöpf-

lichen Variationen über dieses Thema auf dem genannten Kongreß), so kommt erschwerend in Betracht die Thatsache, daß das „soziale Wirken im engeren Sinn", d. h. die Mitwirkung zur thatsächlichen Ausgleichung der ungesunden wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Gegensätze (Planck, a. a. O. S. 42) bei dem christlichen Sozialismus in Deutschland im Unterschied von dem älteren englischen vielmehr und unmittelbarer mit der Beeinflussung des Staates verknüpft ist. Es ist darum klar, daß dadurch ein Diener der Kirche, der sozial thätig ist, viel eher in innere Konflikte mit seinem Berufe, seiner offiziellen Stellung gerät, als wenn er Privatmann wäre. Dieses Moment, das gegenüber dem englischen Vorgänger den christlichen Sozialismus in Deutschland zwar nicht aus-, aber kennzeichnet, dessen Tragweite aber in der Zeit der eifrigsten Diskussion kaum erkannt wurde, die Thatsache, daß der Deutsche in allen Dingen „nach oben", nämlich nach der Regierung blickt, daß ihm Staatshilfe vor Selbst-, Bruder- und auch wohl Gotteshilfe geht, bildet für die überraschende Frontveränderung der kirchlichen Instanzen neben den anderen schon berührten keinen unwichtigen Erklärungsgrund. Das nimmt ja derselben keineswegs ihren bedauerlichen Charakter, aber damit ist bewiesen, daß mit der folgenreichen Kundgebung der obersten preußischen Kirchenbehörde zugleich derjenige Punkt in der christlich-sozialen Bewegung auf deutschem Boden getroffen worden ist, welcher eigentlich ihre schwache Seite bildet. Hat doch davor schon ein V. A. Huber gewarnt (a. a. O. S. 1079)! — Und seine Folgen hatte in der That jener Erlaß. Nicht, daß die christlich-soziale Thätigkeit stillgestellt worden, oder auch nur besondere Disziplinarverhältnisse die Folge davon gewesen wären, aber etwas anderes läßt sich nicht in Abrede ziehen: Seit jener Zeit datiert nicht bloß die große Zersplitterung der Kräfte, die Kehrseite der von anderem Gesichtspunkt aus nicht zu bedauernden, oben gezeichneten Arbeitsteilung zwischen den christlich-sozialen Gruppen, sondern dieser Entwickelung ging auch zur Seite eine wachsende Verdrossenheit in weiten Kreisen, sich für die christlich-soziale Bewegung, die sich so kaleiskopisch zu differenzieren und chamäleonartig zu verwandeln schien,

zu begeistern und vollends zu engagieren. Dafür war ja jener Erlaß nicht die begründende Ursache, aber teils der Anlaß, teils die vernehmliche Stimme, die nun einmal den Ton angegeben hatte.

In diesem Stand der Dinge befinden wir uns noch. Der Querschnitt durch die Situation der Gegenwart im Licht des christlich-sozialen Gedankens ist, wie oben gesagt, nicht recht befriedigend. Der schöne ursprünglich einheitliche Krystall des christlich-sozialen Gedankens ist heute wie in Fragmente zerschlagen, und wenn es auch eine begreifliche, ja eine notwendige Entwickelung war, daß auf die Zeit der ersten Liebe die Ernüchterung und Abkühlung folgte, so macht doch die seitherige Entwickelungsgeschichte des christlichen Sozialismus im Ganzen den Eindruck, als ob nicht alle Kraft und alle Wahrheit, die seinem Grundgedanken innewohnt, zur ungebrochenen Entfaltung gekommen wäre. Sie hat sich, um es kurz zu sagen, in zwei Gebiete zerteilt, die zu weit auseinander liegen, um eine gemeinsame Aktion zu verstatten: in das Gebiet der Politik im eigentlichen Sinne des Worts hat sich der eine Zweig gestreckt, in der Gruppe der National-Sozialen, auf das Gebiet des Gedankens, der Anregung, der Stimmung und Gesinnung beschränkt sich der andere Zweig des Stammes, der sich mehr durch theologische als soziale Differenzen seinerseits gespalten hat in den ev.-sozialen Kongreß und die freie kirchlich-soziale Konferenz. In der Mitte hält und regt sich noch, sowohl gesinnungsbildend, als praktisch thätig, die Sache der ev. Arbeitervereine, der aber eine viel kräftigere Entfaltung, extensiv, wie intensiv, zu wünschen wäre. —

Es ist der Mühe wert, zu untersuchen, ob und inwieweit ein vergleichender Blick auf den ursprünglichen englischen christlichen Sozialismus Gesichtspunkte darbietet, welche sowohl die ungünstigere, lahmere Entwickelung der Sache in Deutschland erklären, als auch positive Direktiven für uns vorzeichnen.

III.

Der praktische Ertrag der Vergleichung zwischen der englischen Bewegung und der deutschen ist kein geringer, und das

Testament, das jene uns hinterlassen hat, ist nicht zu verachten und nicht auszuschlagen.

Die Vergleichung weist manche interessante Aehnlichkeit, aber zugleich noch mehr bedeutsame Verschiedenheit nach. Das Gemeinsame zuerst: das erste Hervorbrechen der Bewegung war von den größten Impulsen getragen. Wie sich die Christlich-Sozialen dem Chartismus entgegenwarfen, ein kleiner David gegen den Riesen Goliath — so war auch in Deutschland das Signal zur thatkräftigen Arbeit nur dadurch gegeben, daß Stöcker in der Eiskellerversammlung dem Ungeheuer der sozialdemokratisch-anarchistischen Propaganda mit dem Einsatz der Persönlichkeit die Spitze bot. Man kann sich angesichts der Thatsache, daß es hier wie dort nicht nur ein dramatischer Moment, sondern ein einzigartiger geschichtlicher Wendepunkt war, der mit diesem Auf- und Eintreten der christlichen Geistes- und Wahrheitskräfte in das chaotische Gewoge der dem Abgrund zutreibenden Zeitströmung bezeichnet ist, dem Eindrucke nicht verschließen, daß eine göttliche Sendung und Ausrüstung den menschlichen Werkzeugen zuteil geworden ist, die sich zu diesem Dienste an ihrem Volke hergaben. Der christliche Sozialismus ist herausgeboren aus der cura animarum.

Dem entsprechend ist es nicht zufällig, sondern wesentlich, daß es hier wie dort Geistliche waren, denen der Löwenanteil an der Arbeit zufallen sollte. Und daß sie eben nicht bloß als Bürger, als Patrioten, oder als Menschen aus humanen Beweggründen, sondern als Christen und im Namen des Evangeliums und der Kirche in die soziale Frage eingriffen und, mit Maurice zu reden (a. a. O. S. 328), „mit voller Anstrengung des Leibes und der Seele der arbeitenden Klasse in der . . . Kirche ihre beste Freundin zeigen" wollten, das charakterisiert diesen christlichen Sozialismus als einen genuinen, nicht als einen entarteten Zweig aus dem Stamme evangelischer Glaubens- und Liebeskräfte, als ein neues, von den Verhältnissen gefordertes, nicht willkürlich erdachtes Stück innerer Mission.

Fehlte dieser christlich-soziale Gedanke und seine Bethätigung, so läge eine Unterlassungssünde vor für die christliche

Kirche. Die soziale Not und die Rettung aus ihr ist ihr auf's Gewissen gebunden.

Diese gemeinsamen Züge der beiden zeitlich und national geschiedenen Bewegungen beweisen also unwiderleglich die Pflicht und das Recht der Kirche, zur Bekämpfung und Ueberwindung der sozialen Schäden in erster Linie mitzuwirken.

Aber wie verschieden fällt nun die Antwort auf die Frage nach dem Wie? dieser Aufgabe und Arbeit aus! Grundgedanken und Axiome, Schritte und Methoden, Zwecke und Ziele — diese drei Faktoren jeder geistigen Bewegung weisen da und dort wesentlich sich unterscheidende Züge auf.

Schon in Beziehung auf die Grundgedanken und Axiome drangen die englischen Christlich-Sozialen viel weiter vor, als die deutschen, dementsprechend auch in der Bestimmung der Zwecke und Ziele, die sie sich setzten. Die Folge davon ist, daß jene englische Bewegung einen kühneren, großartigeren Zug und ein originelleres Gepräge aufweist, als die deutsche, merkwürdigerweise auch, soweit man hier urteilen kann, überraschendere Erfolge. —

Die Glaubensüberzeugung vom allumfassenden Königtum Christi, der Universalismus des Evangeliums, das ethische Axiom von der Geltung der Nächstenliebe für das soziale und sogar auch das wirtschaftliche Leben, diese Materialprinzipien ihrer Bewegung, trugen sie in kühnem Fluge zu dem hohen Zweckgedanken einer christlichen Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung empor, welcher theoretisch und praktisch eine andere Höhenlage einnimmt, als das vorsichtigere, zahmere Programm des evang.-sozialen Kongresses in Deutschland, „die sozialen Zustände unseres Volkes vorurteilsfrei zu untersuchen, sie an dem Maßstabe der sittlichen und religiösen Forderungen des Evangeliums zu messen und diese selbst für das wirtschaftliche Leben fruchtbarer und wirksamer zu machen als bisher." Dieses Programm aber dürfen wir ja gewiß, ohne auf Widerspruch zu stoßen, als die zutreffende Mittellinie, die maßgebende Norm der christlich-sozialen Bewegung in Deutschland ansehen. Auch die von Nobbe a. a. O. 16 f. angeführten, die Richtlinien des Kongresses klassisch und in ihrem innersten Kern

treffenden Thesen Kastans über „Christentum und Wirtschaftsordnung“, besonders die abschließenden Sätze II, 2 und 3: „Es ist Christenpflicht, die Wirtschaftsordnung so zu gestalten, daß sie eine Grundlage für die Pflege der sittlichen Ideale des Christentums bietet. Gegenüber der heute bestehenden Wirtschaftsordnung führt diese Pflicht sowohl zur Verteidigung ihrer wesentlichen Grundgedanken gegen Umsturzgelüste, als zu einschneidenden Forderungen mit Bezug auf ihre Umgestaltung“ — auch diese bestätigen ihrerseits die große Zurückhaltung, die der Deutsche gegenüber dem Bestehenden sich auferlegt. Die naheliegende Frage, welcher der beiden Standpunkte prinzipiell betrachtet, eigentlich mehr Berechtigung habe, ist noch zu beleuchten. Zunächst aber gilt es, auf die mit den Grundgedanken enge zusammenhängende bedeutsame Verschiedenheit der Methoden und Schritte einzugehen, in welchen die beiderseitigen Bewegungen sich bethätigt haben. Schon oben wurde berührt, wie die Engländer zur sozialen That kühner und unmittelbarer fortgeschritten sind. Die Gründung der Produktiv-Assoziationen war ihnen der Thaterweis der sozialen Gesinnung. „Where is a will, there is a way.“ Mit geistiger Anregung, sozialversöhnlichem Zeugnis, mit der Verbreitung sozialer Gedanken zur Umstimmung der feindlichen Parteien, zur Umschmelzung der gewohnten Begriffe waren sie nicht zufrieden. Sie setzten ihre Person dafür ein, daß das wirtschaftliche Leben den vergiftenden Wirkungen des Konkurrenzsystems womöglich entnommen und durch das Prinzip der Nächstenliebe regeneriert würde. Auf deutschem Boden wurde der Uebergang von der Sozialethik zur sozialen That nicht auf gleiche Weise vollzogen. Es fehlte zwar nicht an einzelnen selbständigen Versuchen sozialer Bethätigung der opferwilligsten Art — man denke nur an Gustav Werners Unternehmung, den Grundsatz des Altruismus ins Wirtschaftsleben einzuführen —, an einzelnen humanen Einrichtungen prinzipieller und praktischer Art, um den Arbeitsbetrieb, das Verhältnis von Arbeitgebern und -Nehmern im Geiste der Billigkeit zu regeln, die Spannung von Kapital und Arbeit zu lindern, z. B. die Einführung des konstitutionellen Systems im Fabrikbetrieb (Frese), von den Unternehmungen zur Abhilfe der Wohnungsnot zu ge-

schweigen — aber das alles, was als That, als Zeugnis der sozialen Gesinnung und bahnbrechende Errungenschaft seinen großen Wert behält, geschah meist unabhängig von oder neben der christlich-sozialen Bewegung. Abgesehen hievon wurde der Uebergang von der sozialen Gesinnung zur That überwiegend so verstanden und vollzogen, wie es Göhre auf dem Kongreß in Stuttgart 1896 darstellte und vorschlug: es war der Uebergang zur Sozialpolitik. Das ist der andere bezeichnende Unterschied der Methode. Der Deutsche will mit und durch den Staat wirken, von dem die englischen Christlich-Sozialen zunächst absehen. Das ist bei uns nun wohl in den Verhältnissen begründet. Er umspannt und regelt bei uns alle Verhältnisse und ist nun einmal die Instanz, vor welche alles gebracht wird. Aber ist damit nicht auch ein Nachteil, eine Gefahr für die Reinheit und Folgerichtigkeit der christlich-sozialen Gedanken und Maßstäbe verbunden? Die Gefahr der Verflachung, der vorzeitigen Kompromisse mit dem „Bestehenden" und also der Lähmung der aus dem Evangelium entnommenen sozialen Motive und Spannkräfte? Und nicht nur diese Gefahr. Eine andere Konsequenz fällt ebenso schwer ins Gewicht. Die linksstehenden Kongreßmänner und der Berliner Oberkirchenrat reichten sich, wie wir sahen, in der Ueberzeugung die Hand, daß diese sozialpolitische Wirksamkeit dem geistlichen Amte, den Vertretern der Kirche fremd bleiben müsse, daß die Kirche also ein „maßgebend mitwirkender Faktor in den politischen und sozialen Tagesstreitigkeiten" nicht sein könne und dürfe. Unter gegebenen Umständen, auf den einmal eingeschlagenen Bahnen, kann es kaum anders sein. Aber damit ist auch eine tief- und weitgreifende Rückwirkung auf die Kirche selbst, ihre Stellungnahme zu und ihre Energie in der Befolgung und Bethätigung der unermeßlichen sozialen Forderungen des Evangeliums verbunden gewesen, die nur beklagt werden kann. Nicht nur war für die soziale Thätigkeit der Geistlichen das Signal zum Rückzug geblasen, nicht nur hat, wie oben berührt, die aktive Mitwirkung der geistlichen Kräfte einer weitverbreiteten Teilnahmlosigkeit und Verdrossenheit Platz gemacht, sondern, und das ist im Grunde das Wichtigste, die evangelische Kirche hat sich unvermerkt

von der Aufgabe dispensiert, die so schwierig wie nötig ist, ihre prinzipielle und praktische Stellungnahme zu der sozialen Frage, ihre soziale Botschaft an die Besitzenden und die Besitzlosen, gründlich zu prüfen und zu revidieren. Was ein Maurice seiner Kirche als ihr getreuer Sohn rückhaltlos sagte, was ein Kingsley seinen Amtsgenossen ins Stammbuch schrieb, das sind in unserer evangelischen Kirche der großen Mehrheit der Vertreter und Diener der Kirche unverstandene, ja unbekannte Wahrheiten und Thatsachen. Wenn man sie aber, gesalzen und gepfeffert, von den bösen Sozialisten zu hören bekommt, so helfen sie nichts: sie ärgern oder verblüffen wohl, aber sie erleuchten und bessern nicht. Thatsächlich ist es denn in England so: seit dem Auftreten der Christlich-Sozialen vor 50 Jahren ist die Kirche in weiten Kreisen, bei hohen und niederen Instanzen, von sozialem Geiste viel mehr durchtränkt, als früherhin (vgl. den Nachweis bei Laveleye, der Sozialismus der Gegenwart, Anhang S. 319 ff.). Bei uns stünde es traurig, wenn der Adventserlaß von 1895 das letzte Wort wäre und die maßgebende Norm bliebe für die Stellung der Kirche zur sozialen Frage. —

Es könnte der Schein entstehen, als ob bei der Vergleichung jener englischen und unserer deutschen Bewegung Licht und Schatten gar zu ungleich verteilt würden. Eine gerechte Würdigung der bezeichneten Verschiedenheiten erfordert darum jedenfalls noch ein doppeltes: Es gilt einmal, den tieferen ursächlichen Zusammenhängen nachzugehen, die nicht etwa nur in den verschiedenen äußeren Verhältnissen, sondern in den nationalen und religiösen Eigentümlichkeiten wurzeln. Dann können wir auch den Wert der geleisteten Arbeit, des beiderseitigen Beitrags zur Lösung der sozialen Frage vorurteilsfrei bemessen und die wichtigsten Lehren daraus ziehen.

Es läßt sich unmöglich verkennen, daß auch in dieser geistigen Bewegung, wie auf anderen Gebieten (man denke z. B. an die Mission) die verschiedene Geistesart des Engländers und des Deutschen sich je ihr Denkmal gesetzt hat. Ist der Deutsche der Denker, der Grübler, der Systematiker, so ist der Engländer der

Mann der Praxis und der Energie, der es nicht schwer nimmt, einen einmal ergriffenen Gedanken, schnell besonnen, in die That umzusetzen. Darum gelingt dort auch leichter ein einmütiges Zusammengehen und -Stehen für einen Zweck. Als der „Zentralverein für Sozialreform“ ins Leben getreten war, wurde bei uns viel hin und her debattiert. In der Zeitschrift „Halte, was du hast“, Jhrg. 1878 S. 536 ff. wurde ein interessanter Aufsatz darüber veröffentlicht. Es ist bezeichnend, wie der für die Sache warm begeisterte Verfasser den Deutschen „mehr von der Thatkraft und dem verleugnungsvollen Zusammenhalten der Engländer“ wünscht und Wiese's „Deutsche Briefe über englische Erziehung“ zitiert: „ein Punkt, der mich .... mit immer neuem Respekt vor den Engländern erfüllt, ja im Grunde das Einzige, warum ich sie beneide, ist die Erfüllung der Nelson'schen Erwartung, daß jedermann seine Pflicht thue, hier nicht eine gebotene, sondern erkannte; dieser Wetteifer und dies ernste Zusammenhalten in männlich selbständigen Bestrebungen, der wahrhafte Korporations- und Assoziationsgeist, Verteilung und Sammlung der Kräfte, Gegenwirkung und Hilfe. Die, welche eines Sinnes sind über die Notwendigkeit eines bestimmten Zwecks, schlagen die Hände ein, einmütig: Das wollen wir — und siehe da, die Schwierigkeiten weichen vor einem solchen entschiedenen und zuversichtlichen männlichen Willen. — — — Die Gemeinschaft scheint sich .. sogleich zu einer bestimmten Form um einen festen Mittelpunkt zu krystallisieren. Wollte Gott, wir könnten darin von ihnen lernen: bei uns krystallisiert sich nichts, der Sand fällt lose wieder auseinander. Haben wir wichtige, gemeinsame Zwecke, wieviel doktrinäres Wesen und falscher Spiritualismus, wieviel neutrale Schlaffheit hemmt die Bewegung, wie wird Ausdauer und Thatkraft durch tausend individuelle Ansichten und Bedenken vor all den möglichen Schwierigkeiten gelähmt!“ ... Die Richtigkeit dieser Selbstdiagnose des Deutschen dürfte kaum in Zweifel zu ziehen sein.

Aber wenn jedes thatkräftige, gerade bei Männern der Feder und Theologen überraschende Auftreten der englischen Christlich-Sozialen auf diesen eben skizzierten Grundzug im englischen Wesen

zurückzuführen ist, so dürfte dafür, daß sie ihr Ziel so hoch und weit gesteckt und sich unmittelbar an die Riesenaufgabe herangewagt haben, den Grundsatz der Nächstenliebe ins wirtschaftliche Leben einzuführen, noch auf ein anderes Moment hingewiesen werden. Das scheint ja doch eine Ueberschreitung der Grenzen eines besonnenen christlichen Sozialismus zu sein, ja ein Vordringen in ein fremdes Gebiet. Den Engländern ist es nicht so erschienen. Und das hat seine guten geschichtlichen Gründe. Es ist nun einmal zwischen dem reformierten und dem lutherischen Typus evangelischer Religiosität eine nicht unwesentliche Differenz. Der Reformierte schlägt kurz und gerade die Brücke vom Geistlichen ins Bürgerliche und Weltliche. Das Königtum Christi hat überall mitzusprechen. Der lutherische Christ aber scheidet streng die staatlichen und bürgerlichen Ordnungen als selbständige Kreise von dem geistlichen Regiment und Amt. Dem letzteren wird nur die, freilich große Aufgabe zugewiesen, wiedergeborene Persönlichkeiten zu schaffen, die dann ihrerseits in ihrem Stand und Beruf der christlichen Gesinnung Ausdruck geben und Raum für dieselbe schaffen. Es ist darum auch in der Auffassung der sozialen Frage ein geduldiger und bedächtiger Charakter. Die Erstrebung sozialen und wirtschaftlichen Fortschritts auf dem langsamen indirekten Wege der Erweckung und Erziehung christlicher Persönlichkeiten, die an ihrem Posten dann segnend und bessernd wirken, dünkt ihm kein zu ermüdender Umweg. Der Reformierte aber, zumal der Engländer, der in der Geschichte seines Landes und seiner Kirche einen Cromwell und das Puritanertum erlebt hat, ist mehr geneigt, die Bahn direkter Beeinflussung der öffentlichen Zustände zu betreten. Er hat nun einmal etwas von theokratischem Blute in sich, und wenn der Ruf an ihn kommt und die Ausrüstung ihm gegeben ist, so tritt er auf mit dem Mute alttestamentlicher Propheten.

Daher die schon öfters konstatierte Erscheinung, daß auf reformiertem Boden mehr solche kraftvolle Persönlichkeiten gewachsen sind, die ins öffentliche Leben im Namen der Religion eingegriffen haben, als auf lutherischem, auf dem das Charisma der religiösen Vertiefung und die Pflege des inneren Lebens blüht. —

Dieser tiefgreifende Unterschied der religiösen Stimmung ist ebensowohl wie derjenige der nationalen Eigenart geeignet, auch für das Problem der christlich-sozialen Arbeit an den Grundsatz zu erinnern: eines schickt sich nicht für alle.

Es ist darum nicht unrichtig, wenn man die beiderseitigen Leistungen auf diesem Gebiete im allgemeinen, aufs große Ganze gesehen, so bestimmt: Die englischen Christlich-Sozialen haben das Verdienst, die im Evangelium enthaltenen sozialen Wahrheiten und Kräfte mobilisiert und zu einer bewegenden Macht gestaltet zu haben, die ins gesellschaftliche und wirtschaftliche Leben thatkräftig eingriff und den zerstörenden Gewalten des Radikalismus die Spitze bot.

Der deutsche christliche Sozialismus hat seine Hauptkraft in dem gründlichen Durchdenken und Durcharbeiten der sozialen Probleme entfaltet, wodurch er gegenüber dem Ansturm der sozialistischen Propaganda ein doppeltes geleistet hat: erstens hat er eine Umstimmung des sozialen Urteils und Standpunkts in weiten Kreisen der Gebildeten und Besitzenden erzielt und sodann im Zusammenhang damit dem Radikalismus durch seine solide und besonnene Geistesarbeit auf dem Boden der bestehenden Wirtschaftsordnung die bedrohlichsten Waffen aus den Händen gewunden. Seiner Arbeit dürfte es nicht minder, als den sozialen Reformwerken des Staates zu danken sein, daß die sozialdemokratischen Stürmer und Dränger fort und fort ihre utopischen Begriffe revidieren, ihre Uebertreibungen abschwächen, ihre Lehren zurücknehmen müssen und diese Partei in die Notwendigkeit eines fortgesetzten Häutungsprozesses versetzt ist. Wenn aber die Christlich-Sozialen Deutschlands je länger je mehr davon abgekommen sind (und von dem linken bis zum rechten Flügel, von den Liberalen bis zu den Lutheranern (vgl. auch Harnack, Wesen des Christentums S. 63), in der Warnung davor übereinstimmen), aus dem Evangelium ein soziales Programm direkt entnehmen zu wollen, wenn sie andererseits auch darin so vorsichtig und zurückhaltend sind, daß sie die bestehende Wirtschaftsordnung in ihren Grundlagen ja nicht antasten, so kann man sich des Eindrucks nicht verwehren, daß mit der Vorsicht eine gewisse Lahmheit, mit der Be-

sonnenheit eine weitgehende Bedenklichkeit verbunden ist, welche eine volle Befriedigung an dem derzeitigen Stand der Sache, der Entwickelung der christlich-sozialen Grundgedanken nicht aufkommen läßt. —

Wir haben daher zum Schlusse der Frage ins Gesicht zu sehen: welche Aufgaben sind noch besser zu erfüllen, welche Probleme energischer anzufassen, worin können wir von den Engländern noch positiv lernen?

Es kann sich ja nicht darum handeln, unanfechtbare Entscheidungen zu treffen, fertige Urteile zu fällen, oder sichere Richtlinien zu bestimmen, sondern nur die Probleme zu nennen, um Anregung zu weiterem Nachdenken zu geben. Dabei soll die Aufgabe der Kirche und ihrer Vertreter besonders ins Auge gefaßt werden.

1) Das erste Problem, das sich aus dem vergleichenden Rückblick auf die englische und die deutsche christlich-soziale Bewegung ergiebt, betrifft das Verhältnis des Evangeliums zu den sozialen Aufgaben und Fragestellungen. Was ist das Bessere, das Richtigere, die deutsche Besonnenheit oder die englische Unmittelbarkeit? Genauer: was dürfte das dem sozialen Fortschritt Dienlichere sein? Man befindet sich hier eigentlich vor einem Dilemma, das noch nicht genügend erwogen, d. h. dessen Wagschalen noch nicht gehörig abgewogen sind. Auf dem Kieler ev.-soz. Kongreß hat Maurenbrecher über die Notwendigkeit einer Reorganisation und Revision der theologischen Ethik vom Gesichtspunkt der Wirtschafts- und sozialen Lage der Gegenwart aus gesprochen. Damit hat er eine wichtige, ja brennende Frage angerührt. Wie viel Gewissensnöte, wie viel innerer Zwiespalt einerseits, wie viel Heuchelei und christliches Scheinwesen andererseits wäre vielleicht gehoben und überwunden, wenn es gelänge, die reinen Töne der Gebote Christi in die von der modernen Wirklichkeit, dem unerbittlich folgerichtigen System des sozialen und wirtschaftlichen Organismus geforderte Tonart zu transponieren! Sieht sich doch heute mehr oder weniger jeder mitten im Welt- und besonders im Geschäftsleben stehende Christ in die Gefahr einer doppelten Moral versetzt! Ja, wenn es nur gelänge! Aber keine Gefahr ist hier bedrohlicher, als die, daß mit dieser Uebersetzung eine bedenkliche Herabsetzung,

mit der Uebertragung eine bedeutende Unterbietung der evangelischen Forderungen ganz von selbst sich verbände, welche der natürliche Sinn nur zu bereitwillig annehmen und dankbar begrüßen würde. Das Ideal würde nur zu leicht an die schlechte Wirklichkeit verraten! Und wie schwer ist immer die an sich richtige und notwendige Unterscheidung von zeitgeschichtlichem und ewigem Gehalt, die Unterscheidung dessen, was auf die unentwickelten Verhältnisse des Orients zurückzuführen ist, und dessen, was zum eisernen Bestand der evangelischen Sittlichkeit gehört! Dieser Gefahr müßte man, um ihr zu begegnen, jedenfalls immer ins Auge sehen. Darum muß diesem berechtigten Streben, um es vor jeder Einseitigkeit und Verkehrung, ja Fälschung der evangelischen Lebenswahrheit zu bewahren, das vom entgegengesetzten Standpunkt aus entspringende, im Evangelium selbst zuerst festen Fuß fassende Bemühen zur Seite oder eigentlich entgegengehen, welches die Grundgedanken, die Gaben und Forderungen des Evangeliums (beides ist eben zusammen zu nehmen, was oft vergessen wird!) in der vollen Tiefe erfaßt und soviel wie möglich ins Leben einführt. Diesem Streben liegt die Wahrheit zu Grunde, daß sein eigentlicher Gehalt etwas ewiges und bleibendes ist, während „das Schema dieser Welt" (1 Cor. 7, 31), also die jeweils bestehende „Ordnung" vergeht. Das Evangelium ist Primäre, die jeweilige Situation das Sekundäre. Das war die Grundposition der englischen Christlich-Sozialen. Davon wollten sie nicht weichen. Deshalb verwendeten sie, Maurice, Kingsley, Ludlow, jeder in seiner Weise, gewisse Grundgedanken des Evangeliums (die Solidarität der Menschen, die Idee des „Kommunismus", die Stellung des Menschen als Haushalter, statt als Besitzer seiner Gaben und Güter u. a.) sozusagen programmatisch, mit der Front gegen ein dieser Wahrheiten und Thatsachen spottendes Welt- und Wirtschaftssystem, das auf dem Grundsatz des Egoismus aufgebaut ist.

Ist es zuviel gesagt, wenn wir für die evangelische Kirche und ihre Botschaft das Recht vorbehalten wollen, aus dem Evangelium, aus dem Worte Jesu allein zu entnehmen und zu entscheiden, was Weltordnung und Weltunordnung ist, statt von den ἄρχοντες τοῦ κόσμου τούτου, denen der oberen

oder der unteren Regionen uns Weisung zu holen oder geben zu lassen? Weil es so deutlich, so offenkundig ist, wie die Warnung, aus dem Evangelium ein konkretes soziales Programm abzuleiten, zu einem Vorwand der Trägheit oder Feigheit werden und dazu verleiten kann, wichtige Ideale des Christentums preiszugeben, darum ist ebenso nötig, ja heute noch nötiger die andere umgekehrte Warnung: Siehe zu, daß das Programm des Christentums nicht durch die konkrete Wirklichkeit vereitelt werde! Ein einfaches Beispiel mag die Sachlage verdeutlichen. Die klassische Stelle Luc. 12, 14: Wer hat mich zum Richter oder Erbschichter über euch gesetzt? wird ja oft und viel für die Stellungnahme des Christen, also auch der Kirche in der sozialen Frage verwertet. Aber wie verschieden wird sie verwendet und ausgebeutet! Für die sozialen Gegensätze kann sie sozialethisch so verstanden werden: es gilt die Gesinnung zu haben, zu üben und zu wecken, die dem Geize feind ist, wie dem Neide, dagegen den Bruder liebt — dadurch werden die Gegensätze gemildert und überwunden werden. Das ist recht und gut (wie wohl damit noch nicht das einzige und letzte Wort über die Pflichten des Christen gegenüber der sozialen Frage gesprochen ist). Aber es kann dieses Wort Christi auch direkt zum Ausgangspunkt oder zur Begründung eines sozialen Urteils oder Verhaltens in dem Sinne genommen werden, daß ein Christ unparteiisch bleiben sollte oder müßte gegenüber den sozialen Kämpfen der Gegenwart. Das wäre aber, angesichts der Wirklichkeit, die von sozialen Mißverhältnissen noch strotzt, gewiß das Gegenteil von Christi Sinn und Meinung und im höchsten Grade unsozial, obwohl oder gerade weil es recht bequem ist, so zu schließen. —

Alles in allem folgt aus dem Gesagten: wir leiden viel weniger unter der Gefahr, uns aus dem Evangelium zu viel für die soziale Frage, als unter der umgekehrten, uns aus ihm zu wenig zu machen. Ein gerade neuerdings laut gewordenes gewichtiges Zeugnis hiefür kann ich nicht umhin, zum Worte kommen zu lassen. Harnack (a. a. O. S. 62 ff.) spricht sich in demselben Zusammenhang, in dem er in die besagte Warnung einstimmt

und betont: „ein soziales Programm hat Jesus nicht aufgestellt. Er hat sich nicht in wirtschaftliche und zeitgeschichtliche Verhältnisse verstrickt ꝛc.“, unverhohlen so aus: „Das Evangelium predigt nicht nur Solidarität und Hilfeleistung — es hat an dieser Predigt seinen wesentlichen Inhalt. In diesem Sinne ist es im Tiefsten sozialistisch, wie es im Tiefsten individualistisch ist, weil es den unendlichen und selbständigen Wert jeder einzelnen Menschenseele feststellt ... Er will, wie man richtig gesagt hat, den Sozialismus, der da auf der Voraussetzung widerstreitender Interessen ruht, umwandeln in den Sozialismus, der sich auf dem Bewußtsein einer geistigen Einheit gründet“ ... Man vergleiche diese Worte mit den ausgesprochenen Grundgedanken von Maurice und Kingsley: sie bewegen sich auf einer Linie, sie liegen auf einer Fläche und decken sich völlig! Man vergleiche sie aber auch mit der Höhenlage, auf welcher das christlich-soziale Denken auf deutschem Boden sich im allgemeinen bewegt — und man wird den Höhenunterschied nicht verkennen und verstehen, daß wir noch fortschreiten müssen in der Erkenntnis und Ausschöpfung des sozialen Reichtums des Evangeliums. Die Kirche hat nicht nötig, Uebereiltes zurückzunehmen, sondern Versäumtes nachzuholen. Sie muß um ihrer selbst, um der Universalität des Evangeliums, um der Entfremdeten willen, die in ihr nicht ihre Freundin, sondern eine Bundesgenossin der bestehenden Gewalten, einen Trabanten des Staates und der Regierungen sehen, alles thun, um sich als Trägerin und Vermittlerin des ewigen Evangeliums zu legitimieren. Was zu diesem Behufe prinzipiell und praktisch, im Ganzen und im Einzelnen geschehen kann, um die wahre Botschaft von der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit besser, deutlicher, gründlicher auszurichten, dies auszuführen ist hier nicht der Ort. Gewiß ist, daß das Studium der Maurice, Kingsley und Genossen uns not und gut thut. —

2) Das erstgenannte Problem grenzt nahe an ein zweites, das darum beiläufig vorhin schon ins Gesichtsfeld trat: es betrifft die Frage, wie der Christ in seinem sozialen Denken und Urteilen sich eigentlich zur bestehenden Gesellschafts- und

Wirtschaftsordnung stellen soll. Was liegt dem Christlich-Sozialen näher: konservativ sein oder radikal? Eine seltsame Frage! Und doch muß die auch hierin so bezeichnende Differenz zwischen den beiden Bewegungen sie uns aufdrängen. Wir sahen, wie die Christlich-Sozialen den Zusammenbruch der auf die Konkurrenz und das freie Spiel der Kräfte aufgebaute Wirtschaftsordnung teils als notwendig erwarteten, teils als wünschenswert ansahen, als Uebergang und Aufgang einer besseren, gesünderen Ordnung, die auf gemeinsame statt auf widerstrebende Interessen gebaut ist. Ihre Hoffnung hat sie betrogen, der Kapitalismus und das Manchestertum war fester verschanzt — aber diese Selbsttäuschung ist nicht das wichtigste, sondern ihr Glaube, ihre Gesinnung und ihre That, die Gründung der Assoziationen. Im Unterschied von ihnen entspricht es den bedächtigeren Deutschen, daß sie sich auf dem Boden des Bestehenden umsehen und suchen, was zu bessern, zu reinigen, zu reparieren und zu ebnen ist. Das Bestehende selbst wird ausgesprochenermaßen auch vom ev.-soz. Kongreß programmmäßig nicht angetastet. Diese Vorsicht ist ja gut. Jedes kühne Spekulieren auch nur über die Möglichkeit, über die Chancen einer gänzlich veränderten Ordnung in Bezug auf die Konkurrenz im Geschäfts- und vollends das Eigentum im Privatleben führt sofort ins Uferlose. Das kann auch nicht anders sein. Die Frage über die richtige Gestaltung der Wirtschaftsordnung wird nicht durch Untersuchungen und Berechnungen, sondern nur durch die geschichtliche Erziehung, durch die Erfahrung der beteiligten Menschheit gelöst. — Desto freier aber soll innerlich der Christ diesen Fragen gegenüberstehen. Diese Ordnung, die besteht, ist nur ein modus vivendi, nicht ein Lebenselement. Darum soll er auf die Zeichen der Zeit achten. Leugnen läßt sich aber keineswegs, daß sich die Zeichen mehren, die ein Neues teils fordern, teils weissagen. Leugnen läßt sich auch die Thatsache nicht, daß das Evangelium weniger für, als wider das bestehende System des Rechts und des Besitzes zeugt. Auch darüber hat Harnack mehr, als man sonst im Namen und in den Kreisen des christlichen Sozialismus zu hören bekommt, gesagt (a. a. O.): „Ja, fast scheint es, als habe Jesus eine Ver-

bindung unter den Menschen für möglich gehalten, in der der Reichtum als Privatbesitz im strengen Sinne nicht existiert." Wenn er auch sofort gesteht: „Damit haben wir eine Frage berührt, die nicht leicht zu entscheiden ist und vielleicht gar nicht aufgeworfen werden darf" (weil die Eschatologie in Betracht kommt) — so kommt die Frage selbst doch nicht zur Ruhe, sondern ist im Flusse, und der Kirche, d. h. der Christenheit, kommt es zu, die in diesen Winken verborgene ewige Wahrheit den wechselnden irdischen Interessen und Mächten nicht preiszugeben. — Es sind das nicht müßige Fragen, sondern ein ernstes Interesse kommt ins Spiel: Warum kann, warum darf die Sozialdemokratie mit ihrer materialistischen Geschichtsbetrachtung auch die christliche Religion und Kirche so ungeniert in ihre Doktrin einrubrizieren? Wäre es möglich, wenn die letztere nicht taktisch und faktisch mit dem jeweils bestehenden System so gern und so unbesehen ihre Kompromisse geschlossen und sich so als „Zeugin für das System des Besitzers" geriert hätte? — Also auch in dieser Frage gilt wiederum: mehr Freiheit, mehr Mut, mehr innere Unabhängigkeit gegenüber der Welt und Geldmacht, die doch ein Götze ist, ein Popanz, aber zugleich ein Tyrann, dem Menschenopfer fallen! Was vorab jedem ernsten christlich-sozial denkenden Menschen vom Gesichtspunkt des Evangeliums aus als etwas Nicht-sein-sollendes erscheinen muß, das ist „der täuschende Satz von dem freien Spielraum der Kräfte, dem „Leben und lebenlassen" — „Leben und sterbenlassen", hieße es besser" (a. a. O.).

3) Aber was helfen uns diese schwärmerischen Ideen, diese Zukunftsmusik? Was sollen wir denn thun? Bei den besprochenen Problemen handelte es sich um innere Auseinandersetzungen, um die Umschmelzung der Begriffe, den Umschwung der Gesinnung. Aber „was nicht zur That wird, hat keinen Wert". Wir wollen auch in dieser Richtung uns noch etwas sagen lassen. Es hätte wohl der christliche Sozialismus in Deutschland viel mehr Blüten und Früchte gebracht und sich kräftiger entwickelt, wenn er irgend etwas ähnliches als Werk, als That zu stande gebracht hätte, wie die Engländer mit ihren Assoziationen. Nicht

die besondere einzelne Form, sondern die That selbst, als Beweis des Geistes und der Kraft, ist das Entscheidende. Sie kann ja auf den verschiedensten Punkten, an irgend einer Seite der sozialen Uebel und Bedürfnisse in Angriff genommen werden, wie solche oben berührt worden sind. Das Wichtigste aber wäre, daß es eine christliche Initiative gäbe, ein soziales Thun aus christlichen Motiven, ein praktisches Christentum im vollen Sinne des Wortes, in dem die Christen als solche vorangiengen, mit ihrer Person eintreten würden! Es ist nun einmal so: wenn auch nur das Programm des ev.-soz. Kongresses seiner Verwirklichung näher gebracht werden will, daß die wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Ordnungen eine geeignete Grundlage für die Pflege der sittlichen Ideale des Christentums bilden sollen, so ist dies auf dem Wege und mit den Mitteln der Anregung, der Aufklärung, der Umstimmung u. s. w. allein gar nicht zu erreichen, sondern nur dadurch, daß die erkannten und geglaubten Ideale durch persönliche Initiative wirksame Hebel werden, welche in die ideal- und heillose Wirklichkeit hernieder und hineingreifen und sie da und dort aus den Angeln heben.

Es ist ja nicht möglich, hierüber mehr als einzelne Andeutungen zu geben, pia desideria auszusprechen, deren Erfüllung die Hoffnung besserer Zeiten begründen würde. Ginge man z. B. allen Ernstes daran, die von Maurice ausgesprochene Formel: „um Handel und Geschäfte in Ordnung zu bringen, müssen wir einen Boden finden, auf dem nicht jene, sondern die dabei beteiligten Menschen fußen können“, im praktischen Geschäftsleben in das entsprechende Verhalten, zu übersetzen, also m. a. W. glaubensmutig und liebewarm die menschlichen Beziehungen, die Rücksicht auf Menschen und Christenwürde, den Geschäftsinteressen voranzustellen, es wäre durch diese sozialethische That vielmehr erreicht, als durch alle mögliche sozialpolitische Agitation, auch wenn letztere berechtigt wäre. Wenn z. B. ein christlich-gesinnter Fabrikant die Wahl hat, entweder durch Befolgung der Routine des Geschäftslebens möglichst hohen Gewinn herauszuschlagen, um denn auf dem Wege der Wohlthätigkeit Tausende wieder unter die Armen zu bringen, oder durch irgendwelche so-

zialethische Maßnahmen, z. B. Gewinnbeteiligung der Arbeiter, sich persönliche Opfer aufzuerlegen oder geschäftliches Risiko im Konkurrenzkampf zu wagen — so ist nicht schwer zu entscheiden, welcher Grundsatz sittlich höher steht und mehr Frucht bringt für die Förderung der sozialen Lage.

Aber gehen wir noch auf das ein, was dem Christen als solchen und daher auch der Kirche sich aufs Gewissen legen kann! Wenn es sich um Regelung des beruflichen und Geschäftslebens im Sinne und Geist des Evangeliums, also in der Verantwortlichkeit für Besitz und Gaben, in der Achtung vor der gottesebenbildlichen Würde des Nebenmenschen, in der Befolgung des Gebotes der Nächstenliebe handelt, sollte hierinnen nicht die neuerdings ins Leben getretene christlich-soziale Bewegung in Amerika, welche sich an den Namen Sheldon knüpft, beherzigenswerte Schritte gethan und bahnbrechende Ideen vertreten haben? Es ist nicht zufällig, sondern hochbedeutsam, daß gerade im Lande des Mammonismus und des Mechanismus dieser energische Protest erfolgt ist, der zwar begreiflicherweise in seinen Formen dieses uns unsympatische Ingredienz der Routine, aber ebensogewiß in seinem Geiste die Originalität nicht verleugnet. Es ist, wie wenn ein Funke von dem Geiste jener englischen Christlich-Sozialen über den Ozean hinüber ins Land des Dollars übergesprungen wäre. Hier wie dort das Eintreten und Auftreten der christlichen Persönlichkeit als Strombrecher gegen die Macht des unpersönlichen Systems der Ungerechtigkeit. Tadle man soviel man will das Buchstäbliche, Reglementsmäßige in der Auffassung und Bethätigung der Nachfolge Christi („In his steps") — dieser Versuch, mit der Uebermacht des Systems zu brechen, statt mit Kompromissen ihm Tribut zu zollen und die Götzen: Gewinn und Erfolg anzubeten, hat etwas bewunderns-würdiges und — was mehr besagen will — einen Kern von Wahrheit in sich. (Vgl. das im Vergleich zu: „In his steps" viel lebenswahrere und eindrucksvollere Bild in „Richard Bruce" (bei Röttger, Kassel) von demselben Verfasser!) —

Auf dem engeren kirchlichen Gebiet dürfen wir uns noch etwas sagen: besonders hier gilt es gegen die Gefahr, mit den

weltlichen Mächten und irdischen Interessen, welche die soziale Not und Ungerechtigkeit ja eigentlich erzeugen und fort und fort trotz aller Palliativmittel nähren, zu paktieren, mit dem Thaterweis der entgegengesetzten Gesinnung zu kämpfen. Sollen jene pia desideria, die im Namen des Christentums oder doch aus christlichen Beweggründen gegenüber der herzlosen und unerbittlichen Routine des wirtschaftlichen und industriellen Lebens laut werden dürfen und müssen, nicht ganz wirkungslos verhallen, so müßte der engere Kreis der Diener des Evangeliums, der Vertreter der Kirche, mit einem seinem Amt und Beruf entsprechenden Beispiel in der Befolgung idealer Gesichtspunkte vorangehen. Diesem evangelischen Ratschlag kann wiederum Harnack nicht umhin Zeugnis zu geben, wenn er (a. a. O. S. 62) von diesen wenn auch nicht die buchstäbliche Befolgung der Regel Christi, sich des irdischen Besitzes zu entäußern, so doch die des strengen Grundsatzes verlangt, „sich um Besitz und irdische Güter nur soweit zu kümmern, daß sie selbst nicht andern zur Last fallen, darüber hinaus aber sich ihrer zu entäußern", und die Erwartung ausspricht, es werde die Zeit kommen, in der man wohllebende Seelsorger ebensowenig mehr vertragen wird, als man herrschende Priester verträgt. „Man wird es nicht mehr für schicklich, im höheren Sinne des Wortes halten, daß jemand den Armen Ergebung und Zufriedenheit predigt, der selbst wohlhabend ist und um die Vermehrung seines Besitzes eifrig sorgt. — Hier ist ein Prinzip ausgesprochen, das nicht nur um Beispielswillen — denn „verba docent, exempla trahunt", sondern wegen seiner inneren Wahrheit sozial segensreich und fruchtbar wäre, wenn es befolgt würde. —[1])

---

1) Anm. der Redaktion. Mir erscheint Harnack's Wort von den „wohllebenden Seelsorgern" vielmehr als ein unglückliches und bedauerliches. Es ist m. E. doch keine Frage, daß wir auf die wissenschaftliche Vorbildung und Weiterbildung der Pfarrer und auf das evangelische Pfarrhaus, wie es durch die Abschaffung des Cölibats geworden ist, verzichten weder wollen noch dürfen. Dann braucht der Pfarrer aber ein Einkommen, das hinter dem der Beamten von gleicher wissenschaftlicher Vorbildung nicht weit zurückbleibt. Sonst ist insbesondere eine dem Bildungsgrade der Eltern entsprechende Kindererziehung nicht möglich, oder

4) Was im Uebrigen über die Richtlinien zu sagen ist, nach welcher das soziale Zeugnis der Kirche geschehen kann und soll, dafür ist am Schlusse des I. Abschnitts (S. 365) das Hauptsächliche schon beigebracht. Die Befolgung dieser Richtlinien wird so wenig dazu dienen, „die Kirche von dem ihr vom Herrn der Kirche gesteckten Ziele abzulenken", nämlich von der Schaffung der Seelen Seligkeit, daß sie umgekehrt nur dadurch, daß sie die soziale Provinz der Bethätigung christlicher Glaubens- und Liebeskräfte sich nicht rauben läßt, imstande ist „allen alles zu werden" und diese ihre Hauptaufgabe an allen Gliedern des Volkes auszurichten. Wie groß ihr Arbeitsfeld in dieser Beziehung ist, davon kann das erschütternde Ergebnis jener Enquête Zeugnis ablegen, welches D. Rade auf dem IX. ev.-soz. Kongreß in Berlin zu einem Referate über die religiös-sittliche Gedankenwelt unserer Industriearbeiter verarbeitet hat. Wie viel soziales Empfinden und Verständnis und Entgegenkommen, wie viel Selbstkritik und Entäußerung von ungewöhnter Behaglichkeit und Selbstzufriedenheit ist nötig, um die dicken Nebel von Vorurteilen zu durchbrechen, die sich allmählich zwischen die Botschaft des ewigen Evangeliums, mit der die Kirche betraut ist, und vollends diese letztere selbst und Hunderttausende im Volke gedrängt haben!

Und — um ein naheliegendes, ja oft gefährliches Mißverständnis zu beseitigen — jene Gesichtspunkte geben auch dem sozialen Zeugnis der Kirche durch Wort und That, die gesunde Richtung und Orientierung. Es ist im Grunde eine Verirrung, „soziale Predigten" im technischen Sinne zu halten. Die richtige sozial

der Pfarrer fiele in dieser Hinsicht „Andern zur Last". Ein solcher Stand der Dinge ist aber in Deutschland zum weitaus größten Teile noch nicht einmal erreicht. Einkommen und Lebenshaltung von dieser Höhe erscheinen nun aber den unteren Klassen als Wohlhabenheit und Wohlleben, während thatsächlich bei solchem Einkommen unablässige Beschränkung der Lebenshaltung im Innern der Familie dazu gehört, um im äußeren Auftreten die standesgemäße Haltung zu bewahren und den Kindern eine der Eltern gleichartige Bildung zu verschaffen, und während der mittlere Bürger mehr Einkommen hat und besser lebt als der sozial über ihm stehende Beamte oder gar der Pfarrer.

orientierte Verkündigung will nicht dem unterdrückten Stande besonders, vollends ausgesprochenermaßen entgegenkommen. Das kann u. A. nur langweilen oder — verstimmend wirken. Es gilt umgekehrt, den Menschen, das Gewissen, die unsterbliche Seele im Armen, wie im Reichen, im Proletarier, wie im Besitzenden aufzusuchen, ihn vergessen zu lassen, was er ist κατὰ σάρκα, ihn zu erheben in eine höhere Sphäre, daß er fühle: „hier ist kein Jude noch Grieche, kein Knecht noch Freier, kein Arbeiter noch Arbeitgeber — hier ist kein Klassengegensatz, sondern sie sind allzumal Einer in Christo". — Vergleiche auch das herrliche Wort des Jakobus 1, 9—10! Das ist das soziale Evangelium. Es zu vertreten, es zu verkündigen, dazu gehört aber eben soziales Empfinden. —

Hier wird uns noch einmal klar, was als höchster leitender Gesichtspunkt auch den englischen Christlich-Sozialen vorschwebte: Christlich-soziale Arbeit im wahren und echten Sinne des Worts ist an der obersten Bestimmung des Menschen, an seinem Ewigkeitswert orientiert, sie ist Arbeit für seine unsterbliche Seele, und kann und will als letztem und höchstem nur diesem Ziele dienen und zustreben. Die „soziale Frage" ist ihr wesentlich und in viel tieferem Sinne, als man es gemeinhin versteht, eine ethische und religiöse Frage. Je reiner und folgerichtiger dieser Standpunkt eingenommen wird, desto freier ist sie von der Politik, die den Charakter verderbt, und von der Schwärmerei und Einseitigkeit, die die Klarheit des geistigen Horizontes trübt, daher auch von dem Illusionismus, der vergebliche Anläufe und gefährliche Sprünge macht, um dann an der Höhe der gezogenen Schranken zu Fall zu kommen. Man müßte auch die in Vorstehendem gegebenen Ausführungen und Anregungen großenteils als utopisch und schwärmerisch, mindestens als zu optimistisch einschätzen, wenn nicht zum Schlusse offen und rückhaltslos auf eine, noch viel zu wenig erkannte Seite unserer sozialen Not und der daraus entspringenden Schwierigkeit „christlich"-sozialer Hilfsarbeit hingewiesen würde. Die soziale Frage ist ganz wesentlich und überwiegend eine ethisch-religiöse Frage, d. h. die Frage nach der Möglichkeit, der Entwickelungsfähigkeit und Wirkungskraft der religiösen Ideale und Potenzen auf dem

Boden unserer sozialen, wirtschaftlichen und industriellen Situation. Dieselbe steht thatsächlich, wie unsere Kultur, überwiegend unter dem Zeichen der Weltseligkeit, wo nicht des Materialismus; diese Atmosphäre liegt bleiern schwer auf weiten Kreisen — der Besitzenden und des Proletariats. Die Industrie selbst dient vielfach diesem Zug der Zeit, ist von ihm gefordert und ihn fördernd, sie ist eine Grundlage des Volkslebens, „in welcher die alle Fundamente ethischen Lebens zerstörende weltliche Gesinnung mit eingemauert ist“ (Lagarde, Deutsche Schriften S. 107; vgl. dort die ganze, obzwar in ihren Konsequenzen unhaltbare, aber in ihren Grundzügen wahre und ergreifende Ausführung). — Hierin, eben hierin liegt die größte Schwierigkeit christlich-sozialer Arbeit. Und hier kann gründlich nur geholfen werden durch ein kräftigeres Regen von Geisteswirkungen, das heraufzuführen Gottes Sache ist. Indessen gilt es, in den Tagen der geringen Dinge, treu zu sein.

Was von diesem Standpunkte aus zu der genug und fast übergenug, Jahre hindurch immer wieder erörterten Frage von der sozialen Wirksamkeit der Geistlichen im Besonderen gesagt werden müßte, davon darf wohl billig Umgang genommen werden.

Möge diese sozial-geschichtliche Betrachtung und Parallele nur dazu dienen, zum erneuten Durchdenken des großen, jetzt eben bei uns in fragmentarische Sonderbildungen zerschlagenen, darum etwas verlahmten großen Problems „christlich-sozial“ eine Anregung, und zu sozialer Gesinnung und Bethätigung neue Impulse zu geben! —

Der geschichtliche Sinn des apostolischen Symbols.

Von

D. Ferdinand Kattenbusch
in Gießen.

Es geschieht auf einen Wunsch der Redaktion dieser Zeitschrift, wenn ich selbst in einem kurzen Aufsatz mein Werk über das apostolische Symbol[1]) hier zur Sprache bringe. Nicht das ist meine Absicht, irgend etwas, was ich behauptet habe, hier in neuer Untersuchung wieder aufzunehmen und weiterzuführen. Dom Germain Morin, der zumal auch allen Symbolforschern wohlbekannte, gelehrte Benediktiner von Maredsous, hat einmal, seine Studien zur patristischen und frühmittelalterlichen Litteratur in der Revue Bénédictine durchmusternd, erfahrenen Widerspruch überlegend, einen Essai d'autocritique veröffentlicht. In derartiger Weise auf meine Arbeit zurückzukommen, wird mir vielleicht auch einmal ein Bedürfnis werden. Aber dazu ist es noch zu früh. Ich stehe meinem Werke noch nicht innerlich frei genug gegenüber, um die Argumente, mit denen man ihm entgegengetreten ist, völlig würdigen zu können. Auf manchen Seiten, wo ich Interesse für meine Probleme voraussetzen darf, hat man bisher auch noch nicht Stellung zu meinen Behauptungen genom-

1) „Das apostolische Symbol. Seine Entstehung, sein geschichtlicher Sinn, seine ursprüngliche Stellung im Kultus und in der Theologie der Kirche"; 1. Band: Die Grundgestalt des Taufsymbols, 410 S., 1894; 2. Band: Verbreitung und Bedeutung des Taufsymbols, mit drei Registern, 1061 S., 1900. Leipzig. J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.

men. Neue Quellen und bedeutsame monographische Untersuchungen über Einzelfragen, die mich angehen, sind noch nicht zu verzeichnen; einige größere Arbeiten, die der meinigen parallel gingen, konnte ich in den „Nachträgen" noch selbst berühren und habe ich seither in der Theol. Litteraturzeitung besprochen[1]. Es ist erfreulich, wie lebhaft in den letzten zwei Dezennien die Forschung über das Symbol der alten Kirche fortgeschritten ist. Jüngere Theologen möchte ich darauf aufmerksam machen, daß sich ihnen beim gegenwärtigen Stande der Probleme ein Dissertationsthema von geradezu idealer Art darbietet in der Frage nach dem Aufkommen und der ältesten Gestalt eines Symbols in Aegypten. Die Schriften des Clemens von Alexandrien und Origenes sind noch nicht erschöpft. Die neuen Funde (lateinische Uebersetzung der ägypt. Kirchenordnung, Testamentum Domini nostri Jesu Christi) sind für diese Frage noch erst genau zu prüfen. Ideen zur Sache sind schon genug geäußert, um einem Anfänger Anhaltepunkte und Kampfobjekte zu gewähren. Hier einzusetzen, lohnt sicher.

Der Wunsch der Redaktion ging dahin, daß ich den Lesern dieser Zeitschrift darlegen möchte, wie ich das apostolische Symbol seinem Inhalte nach verstehe. Ich komme diesem Wunsche um so lieber nach, als ich hoffen darf, den Vertretern der praktischen Theologie an den Universitäten und den Pfarrern damit mein Werk näher zu bringen. Es wäre mir in der That besonders lieb, wenn die Katecheten von meiner Arbeit einige Notiz nähmen. Daß das seiner Zeit hochverdienstvolle Werk von

---

1) J. Kunze, Glaubensregel, Heil. Schrift und Taufbekenntnis, 1899, Theol. Littzeitg. 1901, Col. 9 ff.; A. E. Burn, An Introduction to the Creeds and to the Te Deum, 1899, ib. Col. 189 ff.; F. Wiegand, Die Stellung des apostolischen Symbols im kirchlichen Leben des Mittelalters, 1. Bd. Symbol und Katechumenat, 1899, ib. Col. 349 ff.; C. Clemen, „Niedergefahren zu den Toten". Ein Beitrag zur Würdigung des Apostolikums, 1900 (in meinem Werke zuerst nicht mehr berücksichtigt), ib. noch ungedruckt. Ueber K. Künstle, Eine Bibliothek der Symbole und theologischer Traktate zur Bekämpfung des Priszillianismus und westgothischen Arianismus aus dem VI. Jahrhundert, 1900, habe ich in der Deutschen Litteraturzeitung 1901, Nr. 23, kritisch berichtet.

Zezschwitz in den Fragen, die den altkirchlichen Katechumenat betreffen, nicht mehr zureicht, ist unter denen, die die Quellen kennen, wohl außer Streit. Ich würde mich freuen, wenn die Ergebnisse meiner Arbeit, wie ich sie z. B. unter den Titeln „Katechumenenunterricht", „Symbol, Namen und Auffassung", „traditio" bezw. „redditio symboli" übersichtlich registriert habe, neben den Arbeiten anderer auch Beachtung fänden. Jedoch am meisten Gewicht lege ich darauf, daß die Katechismushistoriker, nicht minder wie die Dogmenhistoriker, sich für meine Exegese des apostolischen Symbols interessieren und hier mit mir in gemeinsame Arbeit eintreten möchten.

Unser Apostolikum ruht unverkennbarerweise auf einer Formel, die für die altrömische zu halten, zwingender Grund besteht. Ich bezeichne das alte symbolum romanum mit R. Diese Formel, die ich überhaupt für das Ursymbol halte (der erste Band ist diesem Nachweise gewidmet), stellt sich mir als eine solche dar, die um das Jahr 100, eher früher als später, entstanden ist. Ich halte sie für das Werk eines bestimmten einzelnen Autors und habe meine Exegese auf diesem Gedanken aufgebaut. Die Formel scheint mir durchaus in Form und Inhalt einheitlich gedacht. Wer das in Abrede stellen zu müssen meint, wird manches in meiner Auslegung nicht acceptieren können. Es führte natürlich zu weit, wenn ich hier auch die Beweise meiner Auffassung vorbringen wollte. Einige derselben werden ja mit zu Tage treten, aber nur in gewissen Umrissen. Was ich im weiteren zu reproduzieren habe, sind die Grundgedanken des 9. Kapitels des 2. Bandes. Dieses Kapitel ist das umfänglichste des ganzen Werks und ist mir zu einer kleinen Monographie ausgewachsen; S. 471—728. Es führt die Ueberschrift: „Der geschichtliche Sinn des altrömischen Symbols".

Wir sind gewohnt von drei Artikeln des apostolischen Symbols zu sprechen. Das geht aber erst auf Luther zurück. Die ältere Zeit redete von zwölf Artikeln und dachte dabei an die Legende, daß „die Apostel" das Symbol zusammengestellt hätten. Es ist mir wahrscheinlich, daß die „zwölf Artikel" älter sind, als die Legende, und nicht erst durch die Legende eingetragen sind,

sondern ihrerseits der Legende Vorschub geleistet haben. Ich glaube, daß R wirklich von Haus aus zwölf Artikel hat und darin eine Kunstform repräsentiert, wie immer das gemeint sein mag. Ein Pseudepigraphon ist R nicht. Es ist nicht in die Geschichte eingetreten unter dem Titel eines „Symbols der Apostel". Aber es ist doch möglich, daß sein Autor schon den numerus apostolicus zum Grunde gelegt hat, um den Charakter seiner Formel als einer, die den „apostolischen Glauben" vertrete, den Glauben der Kirche, die „die Apostel" als ihre Lehrer ehre, zum Ausdruck zubringen.

R ist ursprünglich griechisch komponiert. Die Gemeinde zu Rom redete bis nach 200 griechisch, in der ersten Zeit d. h. wohl bis rund 150 ausschließlich (scl. im Gottesdienst), später gewiß noch immer überwiegend. Der sehr alte lateinische Text von R, den wir auch noch kennen, trägt deutliche Merkmale der Uebersetzung an sich. Er ist nicht gleichgiltig für die Exegese, ist aber doch nicht in jeder Beziehung eine zutreffende Wiedergabe des Urtexts. Ihn mit hieherzusetzen, hat kein Interesse. Dagegen stelle ich den griechischen Text in der, wie mich dünkt, sich deutlich ergebenden Verteilung auf die zwölf Artikel hieher. Wir finden ihn in einem Brief des Marcell von Ancyra (wahrscheinlich vom Jahre 337/338) und in einem Psalterium, das nach König Aethelstan († 941) heißt, in der betreffenden Partie aber älter ist, nämlich aus dem 9. Jahrhundert, möglicherweise dem Anfang desselben, stammt. R lautet danach:

1. Πιστεύω εἰς θεὸν πατέρα παντοκράτορα·
2. Καὶ εἰς χριστὸν Ἰησοῦν τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ τὸν κύριον ἡμῶν,
3. τὸν γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου,
4. τὸν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου σταυρωθέντα καὶ ταφέντα,
5. τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν,
6. ἀναβάντα εἰς τοὺς οὐρανούς,
7. καθήμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρός:
8. ὅθεν ἔρχεται κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς.
9. Καὶ εἰς πνεῦμα ἅγιον,

10. ἁγίαν ἐκκλησίαν,
11. ἄφεσιν ἁμαρτιῶν,
12. σαρκὸς ἀνάστασιν. Ἀμήν.

Ich bin von der Anschauung ausgegangen, daß man wenigstens versuchen müsse, der Formel ihren Sinn abzulauschen durch möglichst exakte Erwägung aller ihrer Merkmale. Sie ist, soviel ich weiß, noch nicht nach dieser Methode behandelt worden. Man hat sich im Allgemeinen genügen lassen, Parallelen zu den einzelnen Stücken nachzuweisen und allerhand erläuternde Gesichtspunkte von *außen* heranzubringen. Auch dabei ist manches zur Würdigung der Formel erreicht worden. Allein das genügt doch nicht. Das Symbol kann jedenfalls darauf *geprüft* werden, ob es uns nicht selbst das Geheimnis seiner Komposition, den Grund für die Aufnahme der Stücke, die es bietet, und die Ablehnung so vieler anderer, an die *wir* unmittelbar miterinnert werden und deren Fehlen uns zunächst auffallend erscheint, verraten möchte. Mir scheint R jeder exegetischen Mühe wert. Ist es richtig — man kann ja nur indirekt einen Beweis erbringen —, daß es aus der Zeit um 100 stammt, so ist es doch wahrlich ein bedeutsames Dokument der alten Christenheit! Man mag mir den Vorwurf der Umständlichkeit machen. Ich muß ihn tragen, bis andere in die Mitarbeit mit mir hier eintreten und mir ja dann vielleicht zeigen, daß R nicht die erwogene Formel ist, wie ich sie mir vergegenwärtige und wie ich meine, daß sie sich *enthülle*, wenn man sie philologisch-historisch allseitig untersucht.

Daß die Formel mit dem Taufbefehl Matth. 28, 19 zusammenhängt, ist ein Gedanke, der sich unmittelbar nahelegt. Ich habe keine Beschwer, diese Form der Taufe auf den Herrn selbst zurückzuführen, und denke, daß das Matthäusevangelium die Formel aus der Praxis der jerusalemischen Gemeinde habe (S. 675, Anm. 315). Wie weit sie um das Jahr 100 verbreitet war, steht dahin. Wo das Matthäusevangelium bekannt war, wird sie bald üblich geworden sein, wenn sie es nicht schon zuvor war. Für Rom gebricht es an einem bestimmten Zeugnis dafür, daß die Gemeinde zur genannten Zeit dieses Evangelium las, doch fehlt es nicht an Spuren davon (S. 477). So offenkundig es

nun scheint, daß die Taufspendeformel den Anlaß für die Gliederung von R in drei Abschnitte geboten hat, so ist doch nicht zu sagen, daß sie unmittelbar das Ganze des Symbols beherrsche. Denn die drei Teile desselben sind formal nicht ganz gleichartig. Der erste und zweite Teil sind eine Ausführung des ὄνομα τοῦ πατρός und τοῦ υἱοῦ, dagegen der dritte nicht in derselben Weise eine solche des ὄνομα τοῦ ἁγίου πνεύματος. Es wird im dritten Teil gar nichts über den Geist ausgesagt, was als eine ausführende Schilderung zu bezeichnen wäre. Er wird nur eben als Glaubensobjekt fixiert, nicht anders als auch die ἁγία ἐκκλησία 2c. Es wird nicht gesagt, was das πνεῦμα sei oder bedeute; unvermittelt folgen auf den Artikel von ihm noch drei weitere Artikel, ohne daß eine andere Einheit des dritten Teils bemerkbar würde, als welche das alle vier Stücke gleicherweise umspannende „Καί“ vor Art. 9 stiftet. Es scheint also, daß für den dritten Teil das ὄνομα des Geists nur wie ein Anlaß wirke, noch eine Gruppe von Anschauungen als Glaubensobjekte hervorzuheben. Der Fortschritt beruht in einer Ideenassoziation. Ich habe geglaubt diesen dritten Teil richtig zu verstehen, wenn man in ihm eine Zusammenstellung der Hauptgüter sehe, deren die christliche Gemeinde sich freue, die sie im Besitz habe und erhoffe. Ob das dem Taufbefehl gerecht werde, oder nicht, ist eine Frage für sich. Daß R den Taufbefehl mehr als Anknüpfungspunkt behandele, wie als Thema, zeigt sich übrigens formell auch daran, daß es nicht anhebt: πιστεύω εἰς τὸν πατέρα . . . καὶ εἰς τὸν υἱὸν . . ., auch nicht καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα, sondern wie oben verzeichnet ist. Es bietet von vornherein eine Interpretation des an sich aenigmatisch oder esoterisch gehaltenen Taufbefehls. In der schlichtesten Form sagt es dem Täufling und stellt es zugleich objektiv für die Lehre in der Gemeinde sicher, wer der „Vater“ sei, auf dessen ὄνομα einer getauft werde: unter diesem Namen verstehen die Christen Gott; ebenso, wer „der Sohn“ sei: das ist kein anderer als der Messias Jesus. Vom Geist bestätigt es nur, daß er ein notwendiges Glaubensobjekt sei und daß ihm das Prädikat ἅγιον gebühre, ein anderes Konkretum ist da nicht anzugeben. Das Sym-

bol rechnet darauf, wie es scheint, daß wer sich zur christlichen Gemeinde wende und die Taufe begehre bezw. erhalte, eine Anschauung davon habe, was unter dem „heiligen Geist“ gemeint sei. Es gehört dann eben in eine Zeit, wo man den Geist in der Gemeinde noch „erlebte“, dies freilich doch nicht mehr so regulär, daß man einen Glauben an ihn zu bezeugen für unnötig hätte erklären dürfen.

Es ist mir wahrscheinlich, daß R antijüdisch gedacht ist. Ich meine das so, daß es einen Standpunkt ausdrücke, auf dem nicht sowohl die heidnische Welt, als die Synagoge der nächste Gegensatz war. Die Gemeinde, in der R geschaffen wurde, wußte sich von dem Heidentum so weit geschieden, erfuhr vom Heidentum, seinem Götterglauben, nur noch so wenig Versuchung, daß sie keinen Antrieb verspürte, die Formel, die sie den Täuflingen übergab und mit der sie dieselben ihren Glauben (wahrscheinlich ist „πίστις“ der älteste Name des Symbols gewesen) bekennen ließ, nach dieser Richtung zu orientieren. Dagegen hatte sie an der Jesus als Messias ablehnenden, die messianische Würde Jesu leugnenden Judenschaft ihren eigentlichen Gegner. Sie hat für die Bezeichnung dessen, was Jesus dem Glauben bedeute, noch keine andere Kategorie, als die messianische. Von Spekulationen philosophischer Art ist sie noch unberührt. Ihre Situation ist noch in jedem Sinn vorgnostisch. R wird ja eine schlichte, allen verständliche Form von Frömmigkeit ausdrücken. Die Art von Gemeindeglauben aber, die es repräsentiert, erscheint als eine unverworrene, in den ursprünglichen Anschauungen sich bewegende; sie ist die Art, mit welcher sich die Jesusgemeinde löste von der Synagoge. R entspricht der Predigt, mit der wir in der Apostelgeschichte die Mission werben hören, der Predigt, daß Jesus von Gott zum χριστός und κύριος gemacht sei.

Ich glaube, daß die älteste Christenheit in höherem Maß, als man meist annimmt, gebildet war aus Proselyten des Judentums. Es hat ja natürlich nicht an Leuten gefehlt, die ganz unmittelbar aus dem Heidentum gewonnen waren, aber die Mehrzahl derer, die der Predigt eines Paulus ꝛc. zufielen, wer-

den solche gewesen sein, die schon auf den „Trost Israels" mitgewartet hatten. Ihnen war der Messiasgedanke ein bekannter und sie waren mit einer Reihe von Begriffen vertraut, mit denen die Missionspredigt operierte. Sie waren es in erster Linie, denen verständlich und glaublich wurde, daß Jesus von Nazareth der Messias gewesen sei, daß man eines anderen Messias nicht zu warten habe, daß er die echten, wahren Messiasmerkmale an sich trage und also die „Zeit erfülle". Es ist uns nicht immer gegenwärtig, welch ein Rätselbegriff für Griechen und Römer, die nichts als solche waren, der Gedanke eines „χριστός" als Heilsbringer, σωτήρ, war. Wenn doch bei Paulus dieser Begriff im Mittelpunkt seiner ganzen Predigt und Lehre steht, so kann man nicht umhin zu denken, daß die Gläubigen, die er fand, großenteils im religiösen Sinn schon mehr waren als Griechen und dergl. Aus Justin u. a. wissen wir, daß es geradezu den Spott der Griechen herausforderte, daß es eine religiöse Gemeinde gebe, die an einen χριστός, einen Geölten, einen Pomadierten, glaube. Dem Begriff eines „Gesalbten Gottes" entsprach bei ihnen keinerlei Analogon. Ein χριστός (zu unterscheiden noch von einem χρισθείς) war ihnen allenfalls bekannt als einer, der immer wie zum Feste geschmückt ist, aber mit lächerlichem Nebensinn. Ob es um 100 statistisch (für Rom) noch richtig ist, daß ein großer Teil der Gemeinde aus ehemaligen Proselyten gebildet war, kann letztlich dahingestellt bleiben. Es dauert immer eine Zeit, vielleicht ein Menschenalter, ehe sich Kategorien, die einen weiteren Kreis geistig beherrscht haben, wirklich zersetzen, nachdem die natürlichen Bedingungen, unter denen sie die Herrschaft erhielten, etwa in Wegfall gekommen. Möglich, daß die χριστός-Kategorie dem Uebergang in die λόγος- oder eine andere „philosophische" Kategorie sehr nahe war, als R geschaffen wurde. Daß sie in R noch die ganze religiöse Anschauung von Jesu beherrscht, ist aus einer genauen Ueberlegung des christologischen Passus abzuleiten. Ich komme darauf hernach noch etwas näher zu sprechen. Man wolle beachten, daß ich meine Auffassung oben schon im griechischen Druck kenntlich gemacht habe. Es ist m. E. nicht richtig, den zweiten Teil einzuführen mit Καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, wie wenn

die gemeinte Person einen Doppelnamen habe, sondern man hat, wie ich es oben gethan, zu schreiben: Καὶ εἰς χριστὸν Ἰησοῦν. Der lateinische Text von R erweist sich u. a. dadurch als eine dem griechischen nicht unmittelbar zur Seite gestellte Uebersetzung (er mag immerhin schon im 2. Jahrhundert geschaffen sein), daß er anhebt: Et in Christum Jesum. Es ist beachtenswert, daß die Lateiner überhaupt keinen Ausdruck ihrer Sprache mehr für das hebräische „maschiach" eingesetzt haben. Als das Christentum latinisiert wurde, war die Zeit der eigentlichen χριστός-Verkündigung vorüber; an ihre Stelle war die Χριστός-Christus-Predigt getreten, die sich neuer Begriffe (λόγος, verbum, sermo, υἱὸς τοῦ θεοῦ) bediente, um verständlich zu machen, wer Jesus sei und worin seine Dignität bestehe.

Daß der dritte Teil die Güter andeute, die der Messiasgemeinde eignen, die „messianischen Güter", wird man vielleicht als keine befremdende Deutung empfinden. Allein auch der ganz kurze erste Teil, der von Gott nicht mehr aussagt, als daß er „πατὴρ παντοκράτωρ" sei, ist messianisch gedacht, d. h. er repräsentiert eine Glaubensaussage, die dann ihr bestes Licht empfängt, ja die dann eigentlich erst völlig verständlich wird, wenn man die Gemeinde, die so von Gott spricht, sich vorstellt als Gegnerin der Jesus nicht als Messias anerkennenden Synagoge. Es ist immer aufgefallen, daß R nichts sagt über eine Schöpferthätigkeit Gottes. Eine Gemeinde, die ihr Pathos hätte an ihrem Gegensatz zu den „Heiden", würde gewiß eine Aussage dieser Art in die Formel, die ihre πίστις ausdrückte, aufgenommen haben; sie würde übrigens auch kaum ein ἕνα vor θεόν bei Seite gelassen haben. So wie R thatsächlich anhebt, erklärt es sich ungezwungen nur, wenn es orientiert ist an einem Gegensatz, in dem die „Einheit" und die „Schöpferstellung" Gottes zu betonen kein Anlaß war, wo andere Momente im Vordergrunde des Interesses standen. Die Gemeinde, die R schuf, wußte das Heidentum so weit hinter sich, daß sie ihm im religiösen Sinn kaum Beachtung widmete. Mit denen, die ihr nach ihrer Empfindung allein das Recht der Existenz möglicherweise zu bestreiten vermochten, von denen sich abzuheben, denen überlegen zu sein, allein

ihr Pathos war, besaß sie im Gottesglauben ein zweifelloses Maß von Uebereinstimmung. Juden und Proselyten, die Christen wurden, begannen nicht jetzt erst zu glauben, daß es einen Gott gebe und daß dieser der Schöpfer Himmels und der Erde sei. Aber in der Messias-Jesus-Gemeinde lernten sie doch auch Größeres und Höheres noch von Gott glauben, als in dem Jesus verachtenden Judentum. Der Begriff von Gott als πατὴρ παντοκράτωρ ist im alten Testament nicht nachweisbar, er ist auch seinem konkreten Inhalte nach — darüber hernach — unjüdisch. Man kann an dem ersten Artikel von R nebenbei bemerkt, auch erkennen, daß R vormarcionitisch sein muß.

Auf den positiven Inhalt gesehen, glaube ich R als eine Art von populärem Niederschlag des Paulinismus verstehen zu müssen. Am klarsten wird das im christologischen Teil. Denn hier ist von Jesus geredet, wie wenn er nur geboren worden sei, um zu sterben und zu seiner Herrlichkeit einzugehen. Es fehlt alles, was nach den Evangelien das Erdenleben Jesu bis zum Tode ausgefüllt hat. Kein Wort über seine Predigtthätigkeit, seine Wunder, seine innere Art. Dennoch erinnert R auch an die Evangelien, vorab die synoptischen. Es wirkt wie diese, durch die bloß berichtende Erzählung. Es gewährt keine Theorie von Jesu „Werk". Kein Wort der Deutung begleitet den Hinweis auf das, was ihm geschah. Wie in den Evangelien wird uns ein Bild von ihm vor die Augen gerückt. Seine Geschichte scheint unmittelbar wie eine Predigt von ihm wirken zu sollen. In der That, wer in lebendiger Anschauung sich den vergegenwärtigt, der hier gemalt wird, wer Jesu Person auf sich wirken läßt wie sie hier geschildert wird, der weiß auch ohne erläuternde Bemerkungen, wen er vor sich habe, daß er den Messias „sehe". Der christologische Passus erscheint mir in der Kürze wie eine Summe der ältesten Beweisführung in der Missionspredigt. Das Thema lautet: Jesus ist der χριστός. Das Recht Jesu auf die Messiaswürde liegt in seinem Zusammenhang mit Gott: er ist „ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ". Ist er der Messias, so ist er „ὁ κύριος ἡμῶν". Was der Messias „bedeutet", ist mit diesem letzteren kurzen Prädikat, wenn recht ver-

standen, vollständig umschrieben. Aber ist er der Sohn Gottes? Gewiß — denn, Art. 3, er ist γεννηθεὶς ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου. Ist er κύριος? Gewiß — denn, Art. 4 bis 7, er ist gekreuzigt und begraben, aber auch auferstanden und zum Himmel aufgefahren und er sitzt zur Rechten Gottes. Ist das alles wahr, wer wollte zweifeln, daß er kommen wird, zu richten die Lebendigen und die Toten Art. 8? Als Richter an Gottes Statt wird er allen als der königliche κύριος erscheinen, als solcher übt er das Messiasamt.

Ich meine, R wirke in der Art wie ein Drama. Ein rascher Scenenwechsel, der alle Hauptpunkte der Geschichte Jesu, vor dem geistigen Auge erscheinen läßt, schafft einen vollen Eindruck von ihm. Es erinnert an die Kontraste in seiner Erscheinung, aber es läßt empfinden, daß alles an ihm Hoheit ist, daß auch das Kreuz kein wirkliches „Aergernis" sei. Man hat oft von einer „lapidarischen Kürze" des Symbols gesprochen. Auch das ist ein richtiger Eindruck. Es hat in der That etwas an sich von der Art, wie die Antike auf den „Steinen" redete. Man setze in Art. 2 statt des πιστεύω eine Dedikationsformel: τῷ χριστῷ Ἰησοῦ . . ., so wird der monumentale Charakter dieses ganzen Passus vollends deutlich. Aber gerade dann empfindet man die Einheitlichkeit des von ihm beabsichtigten Eindrucks. Gewöhnlich wird von dem christologischen Passus des Symbols mit der Wendung geredet, er stelle die „Hauptthatsachen" des Leben Jesu zusammen. Das trifft zweifellos zu, aber es geschieht nicht nach einer Schätzung, die lose Einzelheiten darin sähe, sondern nach einer solchen, die in jeder Beziehung einem bestimmten Gedanken entspricht, der der sinnenden Betrachtung wie von selbst aufleuchtet. Die Anschauung, die aus R entsteht, ist die des Gottessohns, der durch Schmach und Tod seinen wunderbaren Weg ging bis an den Platz, der ihm als „Sohn" gebührt, den Platz zur „Rechten des Vaters". Wer aus der Geschichte Jesu, der irdischen und der auf seinen Tod gefolgten, lernen will, kann es wohl erkennen, daß er der χριστός und κύριος ist und daß wir seiner als des letzten Richters zu warten haben.

Das bleibend Bedeutsame an R, das was das Symbol noch

immer zur Grundlage katechetischer Glaubensunterweisung geeignet macht, ist, daß es gänzlich undogmatisch ist. Es darf in diesem Sinne „prätheologisch" heißen. Sein Begriffsapparat ist der eigentlich volkstümliche. Ist es nicht ein Zeichen der Genialität Luthers, der das Apostolikum als dem Evangelium gerade nach seinem neugefundenen Verständnis verwandt empfand, daß er den „zweiten Artikel" eben als Einheit begriff und die ganze Aussage desselben unter dem Prädikate „unser Herr" für Jesus abgerundet sah?

Jeder einzelne Ausdruck in R will sorgfältig erwogen sein und giebt dem Exegeten eigentümliche Perspektiven. Es wäre unbescheiden, wenn ich bei dem Detail hier in der Art weilen wollte, daß ich auf alles, was mich beschäftigt hat, hinwiese.

Was den Ausdruck πατὴρ παντοκράτωρ betrifft, so ergiebt sich mir, daß er wahrscheinlich eine doppelte Beziehung hat. Das Wort παντοκράτωρ ist an sich ein Substantiv. Die beiden Begriffe πατὴρ und παντοκράτωρ halten sich die Wagschale. Sie stammen aus verschiedenen Sphären, jener aus der der Familie, dieser aus der des Staats. Aber beide begegnen sich darin, daß sie Relationsbegriffe sind. Wer Vater ist, besitzt diese Qualität ebenso notwendig irgendwem gegenüber, wie wer Herrscher ist. Der πατὴρ παντοκράτωρ muß gedacht sein wie jemand, der der Größe gegenüber, die in dem „παντο" des zweiten Worts angedeutet ist, in seiner Herscherstellung zugleich als Vater erscheint. Nicht zwar als ob das grammatisch unbedingt notwendig wäre; man könnte leicht in Gedanken etwa ein „ἡμῶν" bei πατήρ ergänzen. Allein R ist so exakt in seiner ganzen Ausdrucksweise, daß es kein Zufall sein wird, daß solches ἡμῶν fehlt. In Art. 2 wird χριστὸς 'I. doch ausdrücklich als κύριος ἡμῶν bezeichnet, also warum Gott in Art. 1 nicht als πατὴρ ἡμῶν? Ist es sonach wahrscheinlich, daß Gott nach R in derselben Beziehung als πατήρ erscheint, in der er das κράτος übt, so fragt sich, ob in dem παντο eine Reflexion auf τὸ πᾶν, τὰ πάντα, oder οἱ πάντες vorliegt. Ich glaube, daß auf beides zu achten ist und daß die Aussage, Gott sei πατὴρ παντοκράτωρ, 1) andeutet, daß vor ihm keine διαστολὴ 'Ιουδαίου τε καὶ Ἕλληνος ist,

2) aber auch und wohl stärker noch, daß er im Weltall wie ein rechter Vater, wie ein οἰκοδεσπότης, waltet, alles „wohl macht". Der παντοκράτωρ ist zu unterscheiden vom παντοδύναμος, er ist vergegenwärtigt als einer, der nicht nur ruhend eine „Kraft" hat, sondern thätig eine „Macht" übt; er ist der Allherrscher, der Allwaltende. Gott waltet mit seiner unbegrenzten Macht wie ein Vater in der Natur und der Geschichte. Die Jesusgemeinde war im Unterschied von der Synagoge gerade auch von Gottes väterlichem Walten in der Geschichte überzeugt. Sie, die den Messias besaß, hatte die Empfindung, daß sie τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν (Col. 1, 26) begriffen habe; sie war ausgesöhnt mit der Geschichte, die Synagoge war es nicht. In diesem Sinn meine ich, daß auch Art. 1 im positiven Sinn „messianisch" gedacht sei.

Im christologischen Passus führt die Erwägung der grammatischen Konstruktion auf die Erkenntnis, daß Art. 2 eine Hauptaussage und zwei accessorische Aussagen enthalte. Die primäre Glaubensaussage ist, daß Jesus der Messias sei. Aber er ist das, weil er „der Sohn Gottes" ist, und er ist als der wirkliche Messias „unser Herr". Die beiden letzteren Aussagen betreffen die natürliche und amtliche Prärogative des „Messias", sie bezeichnen die Voraussetzung und den praktischen Inhalt des Glaubens von Jesu als Messias und werden eben darum auch von dem „bekannt", der zur Jesusgemeinde gehören will. Es ist mir aufgefallen, daß die Exegeten nicht mehr, als sie thun, Acht haben auf die interessanten Nüancen, die in den Variationen zwischen χριστὸς Ἰησοῦς, Ἰ. χριστός, ὁ χρ. Ἰ., Ἰ. ὁ χρ. 2c. im neuen Testament und in der weiteren ältesten christlichen Litteratur zum Ausdruck gelangen. Aus grammatischen Ueberlegungen wird klar, daß Art. 3 die Begründung für das Gottessohnprädikat Jesu ist, während Art. 4–8 die Art, wie Jesus als χριστός seine κυριότης bewährt hat und noch zu erfahren geben wird, beleuchtet. Art. 3 läßt Schlüsse zu auf die allgemeine Vorstellung vom Wesen Jesu, die in der Gemeinde herrschte, aus der R hervorgegangen. Es ist klar, daß R den Präexistenzgedanken

nicht irgendwie andeutet. Aber es ist doch auch nicht im Widerspruch zu ihm. Die ältesten Formen der Christologie scheiden sich, wie ich es glaube ausdrücken zu sollen, in einen adoptianischen und einen nativistischen Typus. R repräsentiert den „nativistischen“, der die Zukunft haben sollte, (wie ich urteile, nicht zufällig), in seiner primitivsten Form. Es bringt den Glauben, daß Jesus Deus natus sei, in einem wesenhaften Lebenszusammenhang mit Gott stehe, in der Formel, die dafür die erste gewesen. In meiner Erörterung der Idee der Jungfrauengeburt (sie ist erkennbarerweise die spätere Form einer ursprünglichen Herleitung des ganzen Lebens des Messias aus dem „Geist“) und der ersten Entwicklung populär-theologischer Ideen über das „Wesen“ Jesu als „Messias“ bin ich den Dogmenhistorikern und neutestamentlichen Exegeten ins Gehege gekommen; ich hoffe, sie werden mich nicht als Dilettanten hinausweisen. Es ließ sich nicht umgehen, die Christologie von R auch zu vergleichen mit Jesu eigenen Gedanken über seine Person. Ich konnte auch da nicht nur gebahnte Wege gehen. Vollends lag noch sehr wenig gesichtetes Material vor, sofern es galt den κύριος-Begriff genau zu präzisieren. Es ist u. a. der Unterschied von κύριος und δεσπότης zu erwägen. In R ist der κύριος-Gedanke so verwendet, wie es dem ursprünglichen Sinn desselben gemäß ist: der κύριος ist der Herrscher, derjenige, der zu „befehlen“ hat, das Recht und die Fähigkeit besitzt zu regieren, zumal zu richten. Natürlich waren auch die Beziehungen der Begriffe des κυριολογεῖν und θεολογεῖν zu untersuchen.

Eine Reihe von Beobachtungen litterarischer Art hat mich auf die Vermutung geführt, daß in R der Text „τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν κύριον ἡμῶν“ nicht der ursprüngliche gewesen sei, Art. 2 vielmehr zunächst lautete: τὸν υἱὸν αὐτοῦ, τὸν μονογενῆ κύριον ἡμῶν. Es brauchte bloß „τὸν“ vor „κύριον“ eingeschaltet zu werden, um letzteren Text etwa in einer späteren Zeit dem Johannesevangelium anzunähern. Der lateinische Text gewährt keinen Anhalt für den ursprünglichen Gedanken von R; in ihm steht unicum so, daß es ohne weiteres nach der einen

oder andern Richtung gezogen werden kann („Et in Christum Jesum filium ejus unicum dominum nostrum“). Daß R mit dem Johannesevangelium oder dem johanneischen Kreis in Zusammenhang stehe, glaube ich nicht. Eben darum vermag ich es nicht aus Asia herzuleiten. Den stärksten Antrieb, es vielleicht doch mit dem „johanneischen Kreis“ der Herkunft nach in Verbindung zu bringen, gewähren die Ignatiusbriefe. Ich lege dabei am wenigsten Gewicht auf die sog. Symbolspuren bei Ignatius, hingegen nicht ganz geringes auf eine allgemeine Ideenverwandtschaft zwischen Ignatius und R (vgl. II, 618 f.). Allein letztlich bleiben doch die Gründe überwiegend, die einen römischen Ursprung für R anzunehmen empfehlen. Einiges spricht für die Vermutung, daß R ursprünglich überhaupt kein μονογενῆ enthalten habe, daß es sich um einen nachträglichen Zusatz handelte, der dann freilich wohl auf Joh. 3, 16 zurückzuführen wäre. Und auch wenn meine Mutmaßung, daß μονογενῆ zunächst in R zu κύριον ἡμῶν gehört habe, zu Recht bestehen sollte, ist es ja sehr begreiflich, daß es mit der Zeit zu υἱὸν αὐτοῦ gezogen wurde. In der dogmatischen Entwicklung der Christologie trat der κύριος-Begriff je länger je mehr zurück und wurde der υἱός-Begriff allherrschend (seit dem 4. Jahrhundert unter besonderer Verwertung des johanneischen μονογενής). Sollte μονογενῆ in R zu κύριον zu ziehen sein, so ist m. E. der christologische Passus im Ganzen zu verstehen aus 1. Cor. 8, 6. Ich habe auch erwogen, ob die Einzigkeit der Herrscherstellung des Messias Jesus für seine Gemeinde etwa betont sein möchte gegenüber der (göttlichen) κύριος-dominus-Stellung, die die Kaiser sich (zum Teil) seit Domitian zuschrieben, glaube das aber nicht. Dagegen ist mir in jeder Beziehung glaublich, daß R den Gedanken von der Stellung des χριστὸς Ἰησοῦς, des υἱὸς τοῦ θεοῦ, als κύριος gegenüber allen λεγόμενοι θεοί und κύριοι, gegenüber den Dämonen, hervorheben wolle. Von hier aus verstehe ich in Sonderheit die Bezugnahme auf das Kreuz. Art. 4 wird von 1. Cor. 2, 6 ff., Phil. 2, 8 ff. (Col. 2, 14 f.) aus zu deuten sein! Auch das zunächst wirklich rätselhafte „ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου“ findet in diesem Zusammenhang sein Licht.

Der dritte Teil von R macht im Einzelnen auch viel zu schaffen. Mir will scheinen, als ob die drei Teile von R einen Fortschritt in der Intimität der Anschauungen darstellten. Der erste, kürzeste Teil ist zugleich der allgemein verständlichste. Selbst wer noch ganz außerhalb der Jesusgemeinde stand, konnte ungefähr begreifen, was Art. 1 über Gott sagt. Schwieriger ist es schon, alles zu würdigen, was im Folgenden vom Messias Jesus gesagt wird, warum im Einzelnen das hervorgehoben ist, was R bietet. Vollends berührt der dritte Teil Begriffe, Anschauungen, Hoffnungen von der Art, daß nur Vertrautheit mit dem Leben der Gemeinde es ermöglichte, sie sich richtig vorzustellen. Ich meine, daß der dritte Teil noch mehr als der zweite einen Niederschlag der paulinischen Predigt bedeute. Man kann in ihm zusammengefaßt sehen, was auch Jesus selbst in den Evangelien, nicht mehr durch sein Wesen und Erleben, wohl aber durch seine Lehre dem Glauben dargeboten hat. Es ist wirklich inhaltlich ein kurzer Inbegriff der Lehre Jesu von der βασιλεία τοῦ θεοῦ, dem wir hier begegnen. Aber die Weise, wie diese Lehre gewissermaßen auf Schlagworte zusammengezogen ist, erinnert an Paulus. Durch das Medium seiner Lehre über das, was man kraft des Glaubens an Jesus als Messias „habe“, ist offenbar die Summe von Anschauungen hindurchgegangen, die uns hier entgegentritt.

Das πνεῦμα dürfte in R als „Zeuge“ und „Zeichen“ gedacht sein. Es verkündet τὰ μέλλοντα, vielmehr es giebt sie bereits zu verspüren; in ihm ragt die ewige Welt, die Welt des Messias, schon im Vorschmack herein in die gegenwärtige. Das Prädikat ἅγιον, das dem πνεῦμα gegeben wird, verknüpft die Vorstellung von ihm und der ἐκκλησία. Ich habe den Begriff der „Heiligkeit“ im ursprünglichen christlichen Sinn schon in meiner „Confessionskunde“ erörtert, bin aber hier noch weiter ihm nachgegangen. Die Begriffe des „Heiligen“ und „Himmlischen“ sind aufs nächste verwandt, und nur wer dieser Beziehung besonders in der Anschauung und lebendigen Empfindung für alles, was heilig ist, nachgeht, gewinnt das volle Verständnis für die Tragweite der Idee des ἅγιον. Das ἁγίαν ἐκ-

κλησίαν in R entspricht dem Glauben der Messiasgemeinde von sich selbst als einer Kolonie der himmlischen Gottesstadt auf Erden. Gedanken wie Phil. 3, 20; Eph. 2, 19; Hebr. 12, 22 f. klingen darin wieder.

Es mag willkommen sein, wenn ich noch mitteile, wie ich R übersetze. Ich bemerke dazu, daß eine vollkommen sinngemäße Uebersetzung überhaupt kaum herzustellen ist. Die in unserm Sprachgebrauch als Aequivalente für gerade die wichtigsten Begriffe in R dienenden Ausdrücke sind viel zu abgeschliffen, um bei uns unmittelbar alle die Ideen und Stimmungen auszulösen, von denen R getragen ist. Man muß zum Teil zu Umschreibungen greifen. Dennoch hat es einen Wert, R auch in deutscher Sprache zu formulieren. Ich übersetze es, wie folgt (vgl. S. 534, 661 und 728):

Ich glaube an Gott als allwaltenden Vater.

Und an den Messias Jesus, seinen Sohn, der allein Herrscher über uns ist,
ihn, der geboren wurde aus dem heiligen Geist und Maria der Jungfrau,
ihn, der unter Pontius Pilatus gekreuzigt wurde, ja auch begraben,
am dritten Tage auferstand von den Toten,
hinaufging in die Himmelswelt,
sitzt zur Rechten des Vaters:
von woher er gewißlich kommt, zu richten die Lebendigen und die Toten.

Und an den Geist, welcher heilig ist,
eine heilige Gemeinde [eine irdische Gemeinde der himmlischen Stadt],
eine Freilassung von (aller) Sündenanklage,
eine Auferstehung auch des Fleisches [eine volle Auferstehung].

Der jetzige textus receptus des Symbols (ich bezeichne ihn als T) ist in vielen Beziehungen ein Rätsel. Klar ist, daß er von der lateinischen Uebersetzung von R abstammt, aber es läßt

sich noch nicht deutlich erkennen, wie alt er in seiner jetzigen Totalität ist, zumal nicht ob er allmählig aus R entstanden sei, oder auch in einmaliger Redaktion, von einem bestimmten Manne, seine Form erhalten habe! Ich neige zu letzterer Anschauung. Als seine Heimat ist mir am ehesten Burgund glaubhaft geworden, hier die Kirche von Lyon oder auch Vienne. T ist bisher nicht weiter zurück zu verfolgen als allenfalls bis ins 6. Jahrhundert, kann aber füglich bedeutend älter sein. Eine Frage für sich ist noch, wie diese Formel zu ihrer Rolle als allgemeines abendländisches Symbol an Stelle von R bezw. der mit der Zeit entstandenen vielen provinzialen Tochterformen von R gekommen. In Rom ist T im 9. Jahrhundert zu konstatieren, doch nicht als einziges Taufsymbol. Es ist überwiegend wahrscheinlich, daß es seine „große" Rolle vom Frankenreich aus und vielleicht seit der Zeit Karls des Großen, vielleicht auch erst seit der Ludwigs des Frommen, erlangt hat. Aber wie kommt es zu seiner Rolle im Frankenreich? Und welches waren die Wege seiner Ausbreitung? Ich habe darüber bestimmte Gedanken geäußert. Möglich scheint mir besonders, daß es von der kaiserlichen Hofschule aus zu seinem Ansehen gelangte. Es könnte wohl das in ihr traktierte Symbol sein. Hier liegt wieder ein schönes Dissertationsthema bereit. Sehr wichtig wäre nämlich, ob die sog. Disputatio puerorum unter Alkuins Werken, die T behandelt, von Alkuin stammt oder nicht. Wenn ersteres — und es spricht manches schon jetzt sicher dafür; aber eben hier ist noch für spezielle Forschung ein bedeutsames Feld: s. dazu II, 867 — so ist T aller Wahrscheinlichkeit nach das Symbol der Hofschule. Aber wie kam es hieher? Das eröffnet weitere Fragen bezüglich der eigentlichen Heimat von T. Ein, wenn nicht der eigentliche Weg der Verbreitung von T sind die Psalteria correcta und der Horengottesdienst. Auch daran knüpfen sich noch manche Fragen.

Den Einzelheiten, durch die sich T von R unterscheidet, ist das elfte, letzte Kapitel meines zweiten Bandes gewidmet, S. 874 bis 956. Der Sinn von R wurde bald nicht mehr verstanden. Man legte dem Symbol im Laufe der Zeit sehr vielerlei Ge-

danken unter. Ich habe es nicht thunlich gefunden, allen Ideen, die sich an die einzelnen Artikel angeschlossen haben, nachzugehen. Eine zusammenhängende Exegese, wie von R, läßt sich von T nicht geben. Zwar schwand der Gedanke nicht völlig, daß das Symbol ein „Ganzes" sei — wer die Geschichte desselben als Glaubensregel verfolgt, bemerkt das —, allein es ist von keiner der Neben= bezw. Unterformen von R mehr zu erweisen, so auch nicht von T, daß sie in ihrer Art eine bestimmte Totalauffassung des Christentums ausdrücken. So kommt es bei der Ermittlung des „Sinns" von T nur darauf noch an, seine „besonderen Stücke" zu beleuchten. Ich bin der Geschichte dieser Stücke in den Grundzügen nachgegangen. Kein einziges ist darunter, von dem sicher wäre, daß es nur in T vorgekommen. Zum Teil ist nur die Frage, ob T nicht die „Quelle" für die anderen Symbole bei den Stücken, in denen es sich mit ihnen begegnet, sei. Es ist von höchster Bedeutung, daß man bei den einzelnen Stücken den genauen Wortlaut beachtet. Man erkennt dann, daß ganz unbedingt Zusammenhänge zwischen T und anderen Formeln bestehen, wie immer das Abhängigkeitsverhältnis zu deuten sei. Ich kann darauf hier nicht näher eingehen und will auch nur mit wenigen Worten noch auf Einzelnes hinweisen.

Am wichtigsten unter den „Zusätzen", die T von R unterscheiden, mögen drei erscheinen, das descendit ad inferna nach Art. 4, das sanctorum communionem in Art. 10, etwa auch noch das catholicam hier. Nicht als ob die übrigen Zusätze und Ausdrucksänderungen ohne Interesse wären — sie geben im Gegenteil manches zu denken — allein jene zwei oder drei erscheinen als die „merkwürdigsten". Es ist leider nicht zu sagen, was sie in T eigentlich bedeuten.

Zunächst das „descendit ad inferna" (vgl. S. 895 ff.). Es ist schwerlich zu bezweifeln, daß es zuerst in dem Symbol von Aquileja Aufnahme gefunden hat, denn hier sieht man, daß Art. 4 mit besonderer Rücksicht darauf umstilisiert worden ist. In den anderen Symbolen wird diese Rücksicht nicht genommen, aber die Worte als solche sind überall entweder absolut identisch, oder sich so nahe, daß freie Formulierung des Gedankens nicht

glaublich ist. Weder das ist doch selbstverständlich, daß überall das Verb „descendere“ benutzt wird, noch daß weit überwiegend „ad“ (nur ganz selten „in“) und „inferna“ (ganz vereinzelt „inferos“) gesagt wird. In Aquileja ist der Zusatz für das 4. Jahrhundert (Rufin) bezeugt, doch ist wahrscheinlich, daß er damals nicht mehr ganz „jung“ war. Das Interesse an der Hadesfahrt Christi ist im 2. Jahrhundert, besonders gegen Ende, am akutesten gewesen. Damals stand die Frage zur Diskussion und erregte die Gemüter tief, ob auch die Christen im Tode das gemeine Menschenlos zu teilen und in den Hades hinabzusteigen hätten bis zum Gericht, oder ob sie sagen dürften: „In hoc Christus inferos adiit, ne nos adiremus“. Die Zuversicht, daß Christus die Seinen vor dem Hades bewahre, hat damals gesiegt und die große Theorie vom Heilswerk Christi, nämlich daß er den „Teufel und Tod überwunden“ habe, zu dogmatischer Fixierung gelangen lassen. Es ist mir nicht zweifelhaft, daß die Aufnahme des Gedankens der Hadesfahrt in das Symbol zu Aquileja damit zusammenhängt. Aber als Symbolstück hat der Gedanke dann wieder eine Geschichte gehabt, auch gerade in Bezug auf seine „Bedeutung“. Darauf hier weiter einzugehen — ein definitives Resultat speziell für T ist nicht zu erzielen — verbietet sich.

Was „sanctorum communionem“ betrifft, S. 927 ff., so muß man beachten, daß alle Symbole, die den Zusatz bieten, genau diese Form haben, also sanctorum voranstellen. Es ist danach zweifellos, daß irgendwo eine letzte gemeinsame litterarische Quelle vorliegt. Möglich, daß der nicht ganz sicher zu lokalisierende Nicetas, der eine Symbolauslegung, die wir noch besitzen, verfaßt hat, den Anlaß für den ersten, der den Zusatz aufnahm, darbot. Ob Nicetas selbst es als Stück seines Symbols erkennen lasse, ist eine nicht absolut zu entscheidende Frage. Es ergiebt sich mir als wahrscheinlich, daß die Worte einer griechischen Phrase entsprechen, also „Uebersetzung“ sind, und es ist ganz ebensoviel Grund vorhanden, sie so aufzulösen, daß als Nominativ für sanctorum ein sancta, wie etwa ein sancti angenommen wird. Weder der griechische, noch der lateinische Ausdruck ist in sich

selbst deutlich, und die ältesten Stellen in der theologischen Litteratur, wo „communio sanctorum“ auftritt, verteilen sich unter die beiden grammatischen Möglichkeiten. Ich glaube, daß „sanctorum communionem“ im Symbol doppeldeutig sein soll. Es soll die „Heiligkeit“ der Kirche illustrieren, die Kirche ist aber sancta kraft dessen, daß sie eine communio cum sanctis hat, mit himmlischen Dingen (sancta = sacramenta) und himmlischen Personen (sancti). Nur dieser Doppelgedanke genügt derjenigen Anschauung von der Kirche, die galt, als mutmaßlich erstmals ein Symbol den Zusatz erhielt. Im Deutschen ist der Ausdruck nicht genau wiederzugeben. Luthers Uebersetzung „Gemeinde der Heiligen“ entspricht einer mittelalterlichen Tradition. Sie ist rein sprachlich möglich, aber nach aller geschichtlichen Wahrscheinlichkeit doch eben nicht richtig. Zu bemerken ist, daß im Mittelalter in den romanischen Ländern die sakramentale Fassung überwog, in den germanischen eine persönliche (nur nicht ausschließlich diejenige, die zu Luther gelangt ist). „Catholicam“ (S. 917 ff.) ist ein Zusatz zu sanctam ecclesiam, der zuerst in Gallien und Spanien auftritt. Ich habe versucht, die Entwicklung des Katholizitätsgedankens weiter aufzuhellen. Das Prädikat „καθολική“ für die Kirche hat ursprünglich nicht antihäretische Bedeutung, sondern eine positiv-religiöse. Ein καθολικόν ist das, was einen Begriff in jeder Beziehung ausfüllt, was alles das bezeichnet, „was es in der betreffenden Art giebt“; „καθολικὴ ἐκκλησία“ als Bezeichnung der Christenheit stellt diese als das Ein und Alles von „Christenheit“, von „heiliger Gemeinde“ auf der Welt hin. Ein Nebengedanke ist, daß sie „für alle“ da ist, niemanden, der im Glauben zu ihr kommen will, ausschließt. Also catholica ecclesia 1) = una sola eccl., 2) = quae omnibus patet eccl. Es ist bemerkenswert, daß καθολική, nicht οἰκουμενική, catholica, nicht universalis, das religiös solenne Prädikat der „ecclesia“ wurde. Als der Ausdruck in's Symbol kam, war er freilich längst in's Empirische heruntergesunken und „Name“ geworden. Im Symbol, gewiß auch in T, bedeutet der Zusatz catholicam, daß nur jene Kirche, die die Häretiker ausgeschieden hat, die „Großkirche“, die „sancta

ecclesia“ sei und die communio cum sanctis im angegebenen Doppelsinn habe.

Alles Vorstehende möchte nur aufgefaßt sein als eine Einladung an möglichst viele, sich der Probleme mitanzunehmen, die ich erörtert habe. Was in dieser Skizze nicht ganz verständlich oder besonders angreifbar erscheinen möchte, wolle man in dem Buche in seinem vollen Zusammenhange nachlesen. Nur dort trifft man mein Rüstzeug. Im Uebrigen weiß niemand besser wie ich, wie viel auf dem Gebiet der Symbolforschung noch zu leisten ist.

Zum Streit um die rechte Methode der christlichen Glaubenslehre.

Hochverehrter Herr Redakteur!

Vielleicht haben Sie in einem Ihrer nächsten Hefte einmal ein weißes Blatt übrig und gestatten mir dann, es mit diesen wenigen Zeilen vollzuschreiben.

Ich habe nun zweimal in Ihrer werten Zeitschrift zu hören bekommen, daß es für einen „systematischen Theologen" ein befremdliches Unterfangen sei, wenn er den wissenschaftlichen Charakter der Theologie davon abhängig mache, daß sie sich vor der Geschichtswissenschaft ausweist[1]). Darf ich hiezu noch Etwas sagen?

Wenn ich mich unbefangen im heutigen wissenschaftlichen Betrieb umsehe, so giebt es thatsächlich nur zweierlei Erkenntnisarbeit, der das Prädikat „Wissenschaft" unbeanstandet zukommt: die Naturwissenschaft und die Geschichtswissenschaft. Alle andern sogenannten Geisteswissenschaften — ich erinnere z. B. an das Jus — müssen ihre wissenschaftliche Ehre immer aufs neue vor dem Forum der Geschichtswissenschaft dokumentieren. Auch die Philosophie. Wieviel an zusammenfassender, Erkenntnis begrün-

1) Vgl. Wobbermin Jahrg. 10, S. 418, und Fr. Traub Jahrg. XI, S. 340. Dazu, was ich wirklich geschrieben habe, Jahrg. XI, S. 80.

dender oder spekulativer Kraft der philosophische Forscher aufbringen mag, er ist nicht im stande durch irgendwelche spezifisch philosophische Leistung einen solchen Boden allgemeiner Anerkennung sich und seinen Sätzen zu schaffen, wie in dem Moment, wo er Geschichte der Philosophie darbietet: da sitzen sofort Ungezählte zu seinen Füßen, die etwa sonst sein System nur als scharfsinnigen oder phantastischen Einfall zu schätzen belieben. Oder er zieht es vor, sich nach der naturwissenschaftlichen Seite hin auszuweisen — das hat den gleichen Effekt. In beiden Fällen werden seine systematischen Versuche mit Respekt verfolgt oder wenigstens getragen werden, weil man ihn anderweit achten gelernt hat. Man kann diesen Gang der Studien und der Produktion naturgemäß fast bei jedem Vertreter von „Geisteswissenschaften" nachweisen und so auch bei den Vertretern der Theologie.

Es haben sich eben auf beiden Seiten, in der Naturwissenschaft und in der Geschichtswissenschaft, feste Methoden ausgebildet, wie sie die einzelnen „Geisteswissenschaften" für ihre spezifische Arbeit nicht besitzen. Insbesondere die systematische Theologie besitzt heute eine irgend sichere oder allgemein anerkannte, auch draußen bei der unkirchlichen Wissenschaft anerkannte Methode nicht. Will also ein „systematischer Theologe" heute Etwas leisten, ohne auf das Mißtrauen zu stoßen, daß er vielleicht überhaupt kein wissenschaftlicher Arbeiter sei, so wird er gut thun, sich erst einmal als Kenner und Meister der natur- oder geschichtswissenschaftlichen Methode auszuweisen. Es liegt dem Theologen näher, sich die wissenschaftlichen Sporen in der Historie zu verdienen; vielleicht aber wäre es zum großen Vorteil unserer „Geisteswissenschaft", wenn wenigstens ab und zu junge Theologen erst Naturwissenschaft studierten und mit einer zoologischen, geologischen oder astronomischen Arbeit sich als berufene und vollwertige Forscher auswiesen. Der Nutzen solcher Lebensläufe Einzelner würde dem Ganzen der Theologie reichlich zu gute kommen. Wobei ich die Frage ganz bei Seite lasse, ob denn der Unterschied der naturwissenschaftlichen und der geschichtswissenschaftlichen Methode letztlich überhaupt vorhanden ist.

Daß jede Einzelwissenschaft, auch also die Theologie, durch ihren Gegenstand besonders bestimmt wird, ist ein Vorhalt, der uns nur zu oft am unrechten Orte gemacht wird. Denn Methoden an sich sind ja Nichts, sie empfangen Leben erst durch den Gegenstand, den sie fassen wollen, und passen sich in der Art ihrer Anwendung selbstverständlich der Art des Gegenstandes an. Der Zoolog untersucht anders wie der Astronom, der Historiker liest mittelalterliche Chroniken anders als Memoiren eines Modernen, und doch ist es prinzipiell Eine Methode. Wenn man von der christlichen Theologie immer fordert, sie müsse ihre Arbeit nach der Natur ihres Gegenstandes, also des Christentums, richten, so ist das unwidersprechlich. Aber es ist eben in der Gesamtwissenschaft allgemein anerkannter methodischer Grundsatz. Nur was man damit gewöhnlich meint oder will, ist höchst unmethodisch und unwissenschaftlich. Man poniert nämlich bereits eine ganz bestimmte Vorstellung und Auffassung von der christlichen Religion und mutet nun der wissenschaftlichen Arbeit zu, daß sie auf Grund dieser Voraussetzung schaffen soll — und hierfür allerdings hat man dann eine besondere „dogmatische" Methode nötig, die mit der sonst geübten und anerkannten wissenschaftlichen Methode nichts zu thun hat. Das kann der moderne Theologe allerdings nicht mitmachen. Er wendet seine Eine wissenschaftliche Methode an, sie nach der Natur des Gegenstandes mit allem Feingefühl der Anpassung modifizierend (hiezu gehört Begabung, Verstand, Kunst), und sofern er aus seiner außerwissenschaftlichen persönlichen Existenz heraus an dem Gegenstand ein besonderes Interesse nimmt, h o f f t u n d v e r t r a u t er, daß d e r G e g e n s t a n d sich im wissenschaftlichen Kreuzfeuer bewähren, in der Retorte nicht zerfließen wird. Vielleicht würde er die ganze Arbeit nicht thun, wenn er diese innere Stellung zum Gegenstand nicht hätte, aber m i t d e r M e t h o d e s e l b s t h a t s e i n H o f f e n u n d V e r t r a u e n n i c h t s z u t h u n.

Ich widerspreche damit gewiß nicht der Parole, daß der Dogmatiker zur Beschreibung und „Begründung" der christlichen Religion seine eigenen Wege zu gehen hat. Aber wenn etwa „die Erfahrung" oder „die Gemeinde" zum festen Ausgangspunkt ge-

nommen werden, so ist das wissenschaftlich methodisch doch erst möglich, nachdem man diesen Begriffen ihren festen Ort und Inhalt gegeben hat; nimmt man das eine oder andere thatsächlich zum „Prinzip“, so ist das nichts andres als die schönste petitio principii. Auf Erfahrung beruft sich jeder Religionsgenosse, ebenso der Religionslose, und Gemeinden sind höchst komplizierte und ebenfalls durch eine mächtige Konkurrenz gefährdete Gebilde.

Aus diesen Rücksichten soll in der That der systematische Theologe sich erst bei der Gesamtwissenschaft ausweisen und mit ihrer Methode an seine Sache herantreten. Taugt seine Sache Etwas, dann wird sie schon der weiteren Forschung ihre Sondernatur offenbaren. Das Lebendige ist schließlich doch wohl der Herr der Wissenschaft!

Ich meine aber, es sei des Streites über das Recht der wissenschaftlichen Methode (die im Grund nur Eine ist) in der Theologie genug. Insbesondere was man religionsgeschichtliche Methode nennt, ist von dem Moment an, wo sie gefordert wird, gar nicht zu vermeiden. Ueber das, was bei dieser Art Forschung und Gruppierung herauskommt, kann ja Niemand im voraus Etwas sagen! Auch die Vertreter der neuen Losung dürfen nicht so thun, als stünde ihnen das Resultat schon klar vor Augen; eine gewisse Intuition bei allem wissenschaftlichen Vorwärtsdringen in Ehren. Aber die Hauptsache ist, und wir könnten uns darüber bei gutem Willen rasch einigen, daß wir Religionsgeschichte ganz anders als bisher treiben müssen. Vielleicht haben die Recht, die da sagen, es wird Nichts dabei herausspringen. Dann ist auch dieses Ergebnis von hohem Wert. Genug, hier liegt ein neues Arbeitsfeld, eine unübersehbare Fülle von Kenntnissen ist aufzunehmen, vielleicht auch wertvolle Erkenntnis zur richtigen Würdigung unsrer Religion. Also die Hand an den Spaten!

Was die neuern Vertreter der „religionsgeschichtlichen“ Methode uns bisher geboten haben, waren Programme, Andeutungen, Verheißungen. Sofern sie selbst bisher nur eine (wenn auch noch so scharfsinnige) Kenntnis des Allgemeinen in der Welt der Religionen darbieten, stehen sie nicht anders als frühere Systematiker auch, von denen etliche sich doch bereits ehrlich und erfolgreich

draußen umgesehen haben. Also der Programme und Parolen ist nun genug. Wir wollen ja gern lernen und mitarbeiten. Aber darum nun hinein in das, was uns noch unbekannt ist von der Sache. Ehe wir religionsgeschichtlich begründete Dogmatik lesen können, müssen wir Religionsgeschichte gründlich treiben. Ehe der Student diese selbe Dogmatik hören kann, muß er Religionsgeschichte gehört haben. Also der nächste Schritt auf diesem Wege, den mitzuthun sich Niemand zu sträuben braucht, ist thatsächlich der: Etablierung ernster religionsgeschichtlicher Studien innerhalb unsrer theologischen Fakultäten, und, da es nun einmal praktisch nicht anders vorangeht, Gründung von Lehrstühlen für Religionsgeschichte und Religionsvergleichung ebenfalls innerhalb der Fakultäten. In der Schweiz ist man darin unsern deutschen Fakultäten voraus. Wenn der ganze Streit um die Theologie als Religionswissenschaft dazu führt, daß man bei uns endlich das Versäumte nachholt, so wird eine kommende Generation den Gewinn davon haben. Vorläufig werden nur sehr wenige Theologen im stande sein, das Experiment einer religionsgeschichtlich aufgebauten Dogmatik mit Gewissenhaftigkeit durchzuführen.

Bedenken kann erregen, daß bei ernstlichem Hereinziehen des religionshistorischen Stoffes eine ungemeine Mehrbelastung des theologischen Studiums gegeben ist. Aber es brauchte hier die Vermehrung des Gebotenen noch nicht sofort in gleichem Maße Vermehrung des im Examen Geforderten zu bedeuten. Die Vermehrung des Gebotenen wird auf ein großes vorhandenes Interesse bei den heute Studierenden stoßen. Der regere Teil unsrer jungen Theologen sucht heute die Religionsgeschichte. Gleichviel, ob der positive Ertrag für die Erkenntnis des Christentums davon groß sein wird. Und es ist ein Unrecht, ein Versäumnis, wenn Gelehrte, die durch ihre Kenntnis der Geschichte gegen eine übertriebene Wertschätzung dieser Dinge gefeit sind, dem heranwachsenden Geschlecht ein Interesse abschneiden möchten, das in ihm lebendig ist. Daran anknüpfen, es weiterführen, auch für dieses weite Gebiet Mitarbeiter gewinnen, das ist der allein gewiesene Weg für die, welche in diesem Studium der Theologie und den Theologen nützen wollen. Die Arbeit mag umständ-

lich sein und für die Hauptsache wenig fruchtbar — sie wird gethan werden müssen.

D. Rade.

Marburg, den 9. August.[1])

1) Obiges ist geschrieben, ehe ich Harnacks Rektoratsrede vom 3. August las. Zu dieser vgl. meinen Artikel „Religionsgeschichte" Chr. W. 1901, Nr. 39.

Die Frage nach Gott.

Ein Beitrag zur Erörterung der Prinzipienfragen der christlichen Apologetik.

Von

Th. Steinmann,
Dozent am theolog. Seminar in Gnadenfeld.

Die Frage nach Gott — ja, das ist es eben, was im vergangenen Jahrhundert anders geworden ist als am Ende des ihm vorhergehenden. Damals war das eigentlich keine Frage, es war ein Wissen; so meinte man wenigstens. Inzwischen hat das Wissen Fortschritte gemacht — wer kann das leugnen? —; darüber aber ist eben vieles eine offene Frage geworden, was man früher zu wissen glaubte. So ist es auch jener bekannten Trias des Aufklärungszeitalters ergangen. Man mag das bedauern. Lebt man aber einmal in unserer Gegenwart und lebt sie wirklich geistig mit, dann kann man sich der Einsicht nicht entziehen, daß es sich hier für unsere Zeit um Probleme handelt.

Unsere Absicht ist nun nicht mit dem ganzen Rüstzeug der Wissenschaft angethan uns auf den Kampfplatz zu begeben, um dort eine feste Position zu erobern, von welcher wir uns nicht mehr werden verdrängen lassen. Wir wollen nur vorbereitende Arbeit thun, d. h. den Kampfplatz überschauen und einen Feldzugsplan entwerfen. Auch ersteres ist notwendig; selbstverständlich. Man muß wissen, wo die Schwierigkeiten liegen, wenn man

sie wirklich überwinden will. Sonst kann es einem begegnen, daß man Viktoria ruft, weil man sich zufällig in einer Deckung befindet und vom Gegner und seiner befestigten Stellung nichts merkt — ein Schauspiel, das die theologischen Verfechter des Christentums bis in die Gegenwart hinein immer wieder aufgeführt haben, natürlich nicht aus bösem Willen, so wenig wie man bei einem Kampf mit materiellen Waffen dergleichen absichtlich thut. — Wir möchten das vermeiden; und darum ist das Erste, dem Problem wirklich auf den Grund zu sehen. Und dann zunächst einmal den Feldzugsplan entwerfen. Es handelt sich hier ja um einen Feldzug ohne einheitliche oberste irdische Leitung, die in bestimmter Weise Marschordre giebt und Art des Angriffs vorschreibt. Es sind viele gegen einander selbständige Heerhaufen resp. theologische und kirchliche Parteien und Gruppen, dazwischen Kämpfer ganz auf eigene Faust, alle im Kampf gegen den nämlichen Feind. Da empfiehlt es sich, Kriegsrat zu halten: vielleicht, daß eine gewisse Verständigung über den Feldzugsplan möglich ist. Freilich, wir wissen, daß wir Kampfgenossen haben, die in der Zeit des Pulvers noch mit Pfeil und Bogen zu Felde ziehen: und wir wissen auch, was noch schlimmer ist, daß sie Pfeil und Bogen eben so fleißig, wie gegen den gemeinsamen Gegner, gegen die gebrauchen, welche doch eigentlich ihre Verbündeten sind. Mit denen wird nicht gut Kriegsrat zu halten sein: aber vielleicht doch mit den andern. Denen also möchten wir das Ergebnis unserer Rekognoszierung und den daraus sich ergebenden Feldzugsplan darlegen, in der Hoffnung, zu überzeugen, aber ebenso bereit, uns überzeugen zu lassen.

Da möchten wir denn zunächst, ehe wir mehr ins Einzelne gehen, einen ganz allgemein gehaltenen Vorschlag machen, auf Grund des Eindrucks, welchen wir von der feindlichen Stellung gewonnen haben. Wie wär's, wir legten es an auf kleine sichere Erfolge, nicht auf große unsichere Siege? Das dürfte sich ja auch auf jeden Fall empfehlen. Es ist doch immer eine mißliche Sache um glänzende Scheinsiege, von denen der Gegner behauptet, es seien gar keine Siege. Lieber erobern wir hier und da einen kleinen Posten, von dem uns der Gegner zugestehen muß, daß

wir uns hier nun wirklich festgesetzt haben. Es giebt ja auch immer Gegner, die vernünftig sind und eine wirkliche Eroberung als Eroberung gelten lassen.

Dieser Grundsatz kleiner sicherer Erfolge wird uns also im Folgenden leiten, darum schickten wir ihn voraus. Und noch aus einem anderen Grunde glaubten wir ihn vorausschicken zu müssen. Denn merkwürdig, wenn wir nicht gleich Pläne entwerfen zur Eroberung des ganzen strittigen Gebietes, wir dürften den Vorwurf des Verrats an der guten Sache zu hören bekommen oder, daß wir es mit dem Feinde halten. Darum zum voraus die Versicherung: Wenn wir es nur auf Gewinnung einzelner Posten anlegen, es liegt nicht am bösen Willen, sondern an einer Kriegskunst, die sicher gehen möchte und den Gegner nicht unterschätzt.

Unsere erste Aufgabe wird also sein, uns die Schwierigkeiten möglichst deutlich zu machen. Im richtigen Licht werden uns diese erst dann erscheinen, wenn wir uns über das Streitobjekt wirklich klar geworden sind. Was wird denn von der einen Seite in Frage gestellt und von der anderen zu beweisen gesucht? Mit der einfachen Antwort: „Gottes Dasein“ ist es nicht gethan. Es wird doch nicht ein bloßer abstrakter Begriff, ein bloßes Wort angegriffen oder verteidigt; jeder, sei er nun dafür oder dagegen, meint einen bestimmten Inhalt damit, und zwar verteidigen oder bekämpfen sie sehr verschiedenen Inhalt. Es läßt sich aber die Mannigfaltigkeit in bestimmte Gruppen fassen, innerhalb deren es sich nur um solche Differenzen handelt, die wir hier nicht weiter zu berücksichtigen brauchen. Gott kann entweder sein die Bezeichnung für eine höchste intelligente Weltursache und Weltleitung, oder es kann damit gemeint sein das Objekt unseres religiösen Verhaltens, wobei in die Vorstellung von Gott wesentlich mit hinein gehört, daß er, den Menschen im besonderen zugewendet, sich offenbart und gerade auch für den einzelnen da ist. Es ist danach zu scheiden zwischen dem kosmologischen und dem religionsphilosophischen Gottesproblem.

Die beiden Probleme verhalten sich nun so zu einander, daß eine bejahende Lösung des ersten die Entscheidung über das zweite

Problem noch offen läßt, andrerseits für unser wissenschaftliches Nachdenken ein befriedigendes Ja auf die zweite Fragestellung nur möglich ist nach irgendwie bejahender Entscheidung der kosmologischen Gottesfrage. Wir heben noch einmal hervor: für das wissenschaftliche Nachdenken. Gesetzt den Fall, wir könnten uns bei einer Beschäftigung mit dem kosmologischen Gottesproblem nicht dem Eindruck entziehen, daß eine direkt verneinende Antwort kaum zu vermeiden sei, so braucht uns das ja garnicht zu hindern, trotzdem an unserem religiösen Gottesglauben festzuhalten; wir werden dann aber doch zugestehen müssen, daß wir dabei, wissenschaftlich betrachtet, in eine mißliche Lage geraten sein würden. —

Wir fragen also zunächst: Wodurch ist die für frühere Zeiten beinahe selbstverständliche Annahme einer höchsten weltschöpferischen und weltleitenden Intelligenz ein Problem geworden?

Vielleicht erhalten wir darauf kurzweg die Antwort: Durch „Vorurteile" der modernen Wissenschaft, hauptsächlich das Vorurteil von unumstößlichen selbstwirksamen Naturgesetzen und von einem auf ihnen beruhenden lückenlosen Kausalzusammenhang aller Dinge und Vorgänge, sowie durch das Vorurteil der sog. Entwickelungslehre, der ja doch wesentlich sei, daß sie die Welt durch sich selbst werden läßt von den ersten Bewegungen der zu Sonnensystemen sich gestaltenden Masse in lückenloser Abfolge bis zur höchsten Entfaltung des geistigen Lebens. Darum gelte es, diese beiden Vorurteile zu entfernen. Man macht nun vielleicht selbst ungeschickte Versuche in der Richtung — anders, als ungeschickt, können sie ja kaum ausfallen auf dem Gebiet bestimmter Spezialforschungen, in denen man nicht zuhause ist. Auch ist diesen Versuchen oft allzusehr die Absicht anzumerken, so daß der Gegner mehr oder weniger freundlich nun auch seinerseits sagen kann: „Lieber Freund, du findest dich eben aus deinen Vorurteilen garnicht heraus". — Oder man lauscht gespannt hinüber auf die Diskussion der Männer vom Fach. Und hört man nun dort etwas tönen von nicht gefundenem Uebergang etwa vom Gebiet des Unorganischen zum Organischen, dann thut man, als sei nun das „Vorurteil" vom lückenlosen Entwickelungszusammenhang auf

Grund immanenter Kräfte bereits begraben. Oder man hört etwas herübertönen von Nichtzureichen der oder jener Gestaltung der Entwickelungshypothese — und sieht damit gleich die ganze entwickelungsgeschichtliche Betrachtungsweise erschüttert. Oder endlich man erfährt, daß die Naturgesetze nicht zwingende objektive Größen sind, sondern möglichst annähernder Ausdruck für bis jetzt stets beobachtete wirkliche Regelmäßigkeit des Geschehens — und überhört den zweiten Teil dieses Satzes ganz, weil der erste so schön klingt.

Wir haben es schon verraten, so möchten wir es nicht machen, und darum auch nicht gleich von allen möglichen Vorurteilen reden, die es nur zu überwinden gelte. Uns will dünken, wir haben hier ein Beispiel für jene Kriegsführung, die den Feind an einer falschen Stelle sucht; und findet sie diese nun unbesetzt, sei es, daß der Gegner sie aus irgend welchen Gründen geräumt hat, etwa um eine festere zu beziehen, sei es daß er dort überhaupt nie seine eigentliche Streitmacht stehen hatte: dann meldet sie einen errungenen Sieg.

Gewiß, die Naturgesetze sind denselben Weg gegangen, wie die Ideen Platos, aber die Regelmäßigkeit des Geschehens in der uns bekannten Welt ist geblieben. Und es will wirklich so scheinen, als sei die Menschheit, je älter und verständiger sie wurde, um so mehr davon abgekommen, das Erstaunliche in etwas anderem als gerade in dieser Regelmäßigkeit des Geschehens zu erblicken. Schritt vor Schritt hat sie in einem Unerklärbaren früherer Zeiten nach dem andern bei tieferem Eindringen jene Regelmäßigkeit entdeckt; nicht sie hineinphantasiert, sondern sie wirklich als eine Thatsache entdeckt. Und wenn sie darüber immer sicherer in der Ueberzeugung von einer Gesamtregelmäßigkeit des Geschehens geworden ist, ist das wirklich nur ein „Vorurteil“?

Und was jenes zweite betrifft, nämlich die Entwickelung des Daseins in stetem Zusammenhang von Stufe zu Stufe auf Grund immanenter Kräfte, gewiß, da ist an Stelle früher scheinbar unfehlbar alles erklärender wissenschaftlicher Dogmen eine größere Mannigfaltigkeit sich nicht mehr so unfehlbar gebender Hypothesen getreten. Das Einzelne ist unsicherer geworden, als man in der

ersten Begeisterung meinte. Aber jene Thatsachen, die den allgemeinen Gedanken nahe legten, sind dieselben geblieben. Die Unsicherheit in der Fassung des neuen Gedankens beweist nur, daß man in das Stadium ruhigerer Ueberlegung getreten ist, beweist aber noch lange nicht die Falschheit des ganzen Gedankens, so lange jene Thatsachengruppen weiter ihre deutliche Sprache reden. Wir befinden uns hier noch sehr im Anfang; da ist es voreilig, schon ein Fertigsein zu verlangen. Das Vorhandensein von scheinbar unüberbrückbaren Lücken beweist darum auch nicht ihre wirkliche und endgiltige Unüberbrückbarkeit; vielmehr thut die Wissenschaft Recht daran, wenn sie weiter Mittelglieder sucht.

Wir meinen also: nicht jene Naturgesetze sind der Gegner, sondern die bis jetzt immer von der Wissenschaft entdeckte Regelmäßigkeit des in sich geschlossenen Naturzusammenhangs: und nicht eine einzelne Entwickelungshypothese, sondern der allgemeine Gedanke einer stetigen immanenten Entwickelung von unten auf, der zum mindesten die größere wissenschaftliche Wahrscheinlichkeit für sich hat.

Aber gerade in dieser Form will man den Gegner garnicht als einen wirklich ernst zu nehmenden anerkennen. Vor den „unwandelbaren Naturgesetzen" hatte man noch eher Respekt: das schien ein wirklicher Gegner. Nicht so jene empirisch zu konstatierende und durch die Wissenschaft immer wieder bestätigte Regelmäßigkeit des Naturgeschehens, welche in sog. Naturgesetzen ihren annähernden Ausdruck findet. — Aehnlich erschien sehr bedenklich eine Entwickelungstheorie, die meinte den ganzen lückenlosen Fortschritt der Entwickelung von Stufe zu Stufe nachgewiesen zu haben. Eine wissenschaftliche Behandlung der Dinge vom Entwickelungsstandpunkt, die das nicht alles in Händen zu haben glaubt, scheint weniger gefährlich. Da ist ja nichts strikte bewiesen. — Für diese Betrachtungsweise scheint die Schwierigkeit wirklich damit aus der Welt geschafft, daß das wissenschaftliche Denken, seine Neigung zum Dogmatismus abstreifend, empiristischer und entsprechend vorsichtiger geworden ist. Jene „unsicheren" Resultate und „bloßen Vermutungen" der Wissenschaft lassen ja doch allem Anscheine nach immer andere Möglichkeiten

offen, mit denen man, von anderen Voraussetzungen ausgehend, sehr gut operieren könne.

Ich meine nun, in diesem Verhalten bekundet sich — um es kurz zu bezeichnen — eine gewisse wissenschaftliche Rückständigkeit. Wenn es nämlich wirklich ein Fortschritt der Wissenschaft ist, daß sie ihren Dogmatismus aufgegeben hat, so ist es doch ratsam, man macht nun in der Auseinandersetzung mit der Wissenschaft in ihren Resultaten diesen ihren Fortschritt mit und stellt sich nicht ihr gegenüber auf den Standpunkt des Dogmatismus, den sie ja gerade verlassen hat. Das Letztere aber ist hier der Fall. Ein Beispiel möge es beweisen.

Es handelt sich etwa um die Wunderfrage. Dabei verstehen wir „Wunder" im ursprünglichen Sinne des Worts mit Beiseitlassung der diesem Wort zuteil gewordenen verinnerlichenden und vergeistigenden Umdeutung. Dann ist Wunder ein nicht nur auffälliges, sondern „unerklärbares" Geschehnis; das soll heißen, ein Vorgang, der sich nicht etwa nur zufällig jetzt noch nicht, sondern der sich überhaupt nicht erklären läßt, weil sein Zustandekommen über den empirisch erkennbaren Zusammenhang des Geschehens schlechthin hinaus reicht. Anders ausgedrückt: es ist eine wirkliche Ausnahme von dem sonst durchweg anzunehmenden regelmäßigen Zusammenhang des Geschehens. Nun erhebt sich die Frage, ob es dergleichen denn überhaupt geben könne. Von sich aus hat die Wissenschaft gar keinen Anlaß zu dieser Fragestellung. Wenn ihr irgend ein auffälliges Geschehnis begegnet, für welches sie die Erklärung nicht hat, so wird sie eben die Erklärung dafür suchen, d. h. den Zusammenhang dieses Geschehnisses mit der bis dahin aufgedeckten oder auf diesen Anlaß hin noch weiter aufzudeckenden Regelmäßigkeit des Geschehens. Ihre bisherigen Erfolge ähnlichen früher auffälligen Geschehnissen gegenüber werden sie dabei zu der gewiß doch nicht voreiligen Hoffnung veranlassen, daß auch in diesem Falle diese Erklärung, wenn auch nicht beim ersten Versuch, doch irgend wann einmal zu finden sein wird. Der Mann der Wissenschaft wird ja nicht gerade sagen: „Natürlich muß sich das erklären lassen, denn es giebt nur den einen großen Kausalnexus des Daseins mit seinen unwandelbaren Gesetzen"; er

wird aber doch sagen: „Ich sehe keinen Grund, warum sich das nicht auch sollte der Gesamtregelmäßigkeit einordnen lassen, wenn das in so vielen ähnlichen Fällen möglich war“. — Von einer ganz anderen Seite aber erhebt sich die Behauptung: „Nein, das hier läßt sich nicht einordnen und wird sich nie einordnen lassen, denn es ist eben ein Wunder; es ist lediglich ein Vorurteil, wenn du meinst, auch das werde sich erklären lassen, und es daraufhin als ein an sich Erklärbares behandelst; da mangelt es dir grade an der Zurückhaltung des Urteils, die man von einem Manne der Wissenschaft verlangen kann“. Wieso denn? „Nun, weil du nicht berücksichtigst, daß es doch am Ende dergleichen Unerklärbares im absoluten Sinne wirklich geben könnte“. Guter Freund, wird wohl die Antwort des Vertreters der Wissenschaft sein, ich behaupte ja garnicht, diesen Vorgang schon erklärt zu haben, ich meine doch nur, daß ich ein gutes Recht habe, ihn als erklärbar zu behandeln, d. h. seine Erklärung als möglich zu erwarten und darum zu suchen. Insofern freilich kann ich seine absolute Unerklärbarkeit nicht zugeben. Denn selbst, wenn ich für den Augenblick zugeben müßte, ich könne den Vorgang nicht erklären, wie sollte ich so voreilig sein, daraufhin zu behaupten, er lasse sich überhaupt nicht erklären. Und voreilig wäre das gewiß. Ich habe nämlich einen viel zu großen Respekt vor der Generationen hindurch angesammelten Erfahrung der Wissenschaft, als daß ich dieselbe gänzlich ignorieren könnte. Und wenn diese Erfahrung auch nicht die Sicherheit besitzt, welche man früher an allen möglichen angebornen oder sonstwie absoluten, in sich unumstößlichen Wahrheiten zu besitzen glaubte, es ist doch die größte Sicherheit, die mir als nüchtern denkendem Menschen auf dem Gebiet des Wissens überhaupt erreichbar ist. „Mag sein; aber die imponiert mir freilich nicht. Dieser Erfahrung gegenüber halte ich an meinem Unerklärbaren fest, auch mit wissenschaftlichem Recht; denn absolut unmöglich ist es ja doch auch in deinen Augen nicht“. Mit wissenschaftlichem Recht aber ganz sicher nicht. Das scheint dir nur so, weil du auf dem Gebiete des Wissens immer noch mit der immaginären Größe einer absoluten Sicherheit rechnest. Darum achtest du die größte Sicherheit, die hier erreichbar ist,

geringer, als es für einen recht ist, der in wissenschaftlichen Fragen mitreden will. „Eine absolute Sicherheit giebt es hier nicht, darum könnte das und jenes doch sein": das ist grade unwissenschaftlich gedacht; wissenschaftlich gedacht dagegen ist, sich auf die Seite der größeren Wahrscheinlichkeit zu stellen. Und da kann hier garnicht die Frage sein, wo die größere Wahrscheinlichkeit liegt. Nur, wer noch mit beiden Beinen in der alten dogmatischen Denkweise darin steht, kann sich an jene Möglichkeit klammern in der Meinung, das sei wissenschaftlich; er verlangt ja doch damit von der Wissenschaft, soll er ihr wirklich zustimmen, etwas, was sie garnicht zu leisten imstande ist und darum auch nicht mehr zu leisten unternimmt, absolute Gewißheit. So einer hat noch nicht wissenschaftlich umgedacht, ist wissenschaftlich rückständig.

Das war es, was wir klar machen wollten. Man stellt sich der Wissenschaft gegenüber auf den Standpunkt der absoluten Sicherheit, den jene Wissenschaft ja grade verlassen hat, mißt ihre Resultate an diesem falschen Maßstab und hat darum nicht den erforderlichen Respekt vor ihnen. Dieser wissenschaftliche Mangel steckt in den so zahlreichen: „es könnte ja doch" der theologischen Apologetik. Und er ist es auch, der so viele mit der ja doch nur empirisch konstatierten und weiter zu konstatierenden, darum nicht absolut sicheren Regelmäßigkeit des Gesamtgeschehens und der Hypothese einer von immanenten Kräften getriebenen Entwickelung so rasch fertig werden läßt. — Wir machen da nicht mit. Uns liegt nichts an solchen Siegen, die thatsächlich darin bestehen, daß man am Gegner vorbeizieht, ohne sich mit ihm zu schlagen.

Trotzdem erscheint uns die hier wirklich vorliegende Schwierigkeit nicht so gar schlimm. Viel schwieriger erscheint uns der Thatsacheneinwand gegen die Annahme einer weltleitenden höchsten Intelligenz, der Anlaß geworden ist zu so mancherlei Versuchen einer Theodicee. Wir haben es da kaum nötig, Einzelheiten zu geben. Man lese nur jene verfehlten Theodiceen! Ist es nicht überhaupt schon schlimm genug, daß die Welt so beschaffen ist, daß sich ihre vernunftbegabten Glieder an derartige Bemühungen machen müssen? Oder man lese etwa, — um nur einen zu nen-

nen, der besonders scharfsichtig war — man lese, was Schopenhauer von der Unvollkommenheit dieser empirischen Welt zu sagen weiß! Und wenn man da auch manches einer falschen, rein animalischen Glücksbeurteilung wird aufs Konto setzen dürfen, wird damit das Nachtbild, welches er zeichnet, wirklich ein Lichtbild? Ist es nicht vielmehr so, daß er bei der Beleuchtung, unter welche er die Dinge stellt, manches schärfer sieht, was der unerschütterliche Dogmatismus etwa des Aufklärungszeitalters mit seiner durchgängigen Zweckmäßigkeit und Vollkommenheit dieser besten der Welten übersah? Ich meine wirklich im Ernst, daß dergleichen Lektüre für einen Theologen, der den Problemen gründlich nachgehen will, sehr zu empfehlen ist. Das kann ihm eine Selbstverständlichkeit gründlich erschüttern, die für ihn wenig wert war, wie jede solche Selbstverständlichkeit. Geschieht es nicht noch oft genug, daß im Zusammenhang wissenschaftlicher Apologetik ähnliche Leistungen mit unterlaufen, wie das Geschichtchen „vom Schwalbennest“, welches Duboc (Leben ohne Gott 2. Ausg. S. 126) nicht schwer hat zu verspotten? Luise und ihre Mutter sehen einer Schwalbe zu, die ihre Jungen eins nach dem andern mit Fliegen füttert. Als sie alle gefüttert sind, zwitschern die Jungen fröhlich, und die alte Schwalbe fliegt hoch in die Luft und zwitschert hell und lustig darein. Luise findet es recht gut, daß die lieben niedlichen Schwalben eine so gute Mutter haben, die ihnen Würmchen bringt, daß sie nicht verhungern, und ihnen vorher schon ein Nest gebaut hat, und fragt darum: „Wer hat ihr gesagt, daß sie das thun soll?“ „Der liebe Gott hat es ihr in ihr kleines Herz gegeben“, antwortet die Mutter. „Der liebe Gott will, daß es allen seinen Geschöpfen wohl ergehe, dem Menschen und der Schwalbe und jedem Tierchen im Wald und auf dem Felde, im Garten und auf der Wiese“. Ja, aber wie stimmt denn das Los des Würmchens, das so lustig verspeist wird, zu dieser Güte Gottes? fragt Duboc. Und so ähnlich könnte man oft fragen, wenn aus der Einrichtung des Kosmos mit scheinbarer Sicherheit auf ihren intelligenten Urheber geschlossen wird. Man braucht nur auf eine andre Seite der Sache hinzuweisen, und das ganze Beweisverfahren erscheint beinahe lächerlich wie jene Fibelgeschichte.

Ja, wenn es nicht irgendwie als Beweisverfahren gemeint wäre! Wenn es nur ein Versuch sein soll, so viel sich in dieser Welt voller Rätsel fromm deuten läßt, zur eigenen Erbauung und zur Festigung schon vorhandener Ueberzeugung zu deuten, dann wäre gewiß nichts dagegen einzuwenden. Aber wenn man dem wissenschaftlichen Nachdenken mit dergleichen kommt, da sieht die Sache doch gleich ganz wesentlich anders aus. — Es ist ja z. B. ganz lobenswert, sich etwa über die Härte des sog. Kampfes um's Dasein mit dem Gedanken zu trösten, daß eben dadurch der Fortschritt der Entwickelung mit bewirkt wird. Will mir aber jemand durch den Hinweis hierauf das Vorhandensein einer weltleitenden Intelligenz beweisen, ob ich da nicht mit Recht entgegnen kann: „Darum bleibt der Kampf ums Dasein doch hart und grausam und eine Gegeninstanz gegen das Vorhandensein jener höchsten Intelligenz, die damit nicht fortgeschafft wird, daß man die Sache rasch von einer andern Seite betrachtet." —

Wir haben uns in Kürze darüber orientiert, wie geartet die Schwierigkeiten sind. Das zweite wäre nun, den Kriegsplan zu entwerfen.

Wir erinnern uns da zunächst an den zu Anfang ausgesprochenen allgemeinen Grundsatz: Lieber kleine sichere Erfolge als große Scheinsiege. Wir werden uns also davor zu hüten haben, zu viel beweisen zu wollen. In diesen Fehler könnten wir in doppelter Weise verfallen. Zu viel beweisen wollen kann heißen, daß man auch das durchaus bewiesen sehen will, was, wenigstens in dem betreffenden Zusammenhang, sich wirklich nicht beweisen läßt, daß man also dem Umfang nach zu viel erreichen will; es kann auch heißen, daß man nur mit sog. zwingenden Beweisen sich zufrieden geben will, also gleichsam der Intensität nach zu viel erstrebt. Die Folge ist, daß man unvorsichtig zu Werke geht und Scheinbeweise führt; oder etwa auch, wenn man die Unmöglichkeit des Erstrebten erkennen muß, die Sache ganz aufgiebt und das wenige, das wirklich erreicht werden kann, für nichts hält, während es doch thatsächlich immer etwas ist.

Die Gefahr, dem Umfange nach zu viel beweisen zu wollen, stellt sich in doppelter Weise ein. Es kann geschehen, daß man

schon im Zusammenhang dieser kosmologischen Untersuchungen den lebendigen Gott des christlichen Glaubens beweisen will — wir haben absichtlich zwischen beiden Unternehmungen geschieden; die Folge ist, daß man Spuren seines Eingreifens wissenschaftlich sicher zu stellen sucht. — Oder man geht darauf aus, im Sinne menschlicher Ueberlegung vernünftige Verknüpfung von Mittel und Zweck aufzuweisen, weil man das Vorhandensein einer in der Art der menschlichen Intelligenz wirksamen weltverursachenden und leitenden höchsten Vernunft wissenschaftlich feststellen möchte. — Im ersten Fall stellt sich dann etwa jene Neigung ein, für die evolutionistische und „kausale“ Methode noch vorhandene Lücken als Beweismaterial zu verwerten für ein schöpferisches ev. offenbarendes Eingreifen Gottes, anstatt mit echt wissenschaftlicher Vorsicht es dabei bewenden zu lassen, daß hier für die evolutionistische und „kausale“ Betrachtung der Dinge eben noch ein Problem vorliegt, das sie vielleicht lösen wird, vielleicht auch nicht, um im letzteren Fall irgend einer neuen wissenschaftlichen Methode Platz zu machen, die aber voraussichtlich auch den Charakter der Immanenz tragen wird. — Im zweiten Fall wird man zu Beweisfehlern in der Art jener Fibelerzählung von den Schwalben geneigt sein. In jedem Falle also wird man leicht mit Beweisen kommen, die keine wissenschaftlichen Beweise sind.

Es handelt sich hier um eine gewisse Voreiligkeit des Verfahrens. Anstatt, was wissenschaftlich leidlich fest steht, nüchtern darauf hin anzusehen, wieviel sich daraus etwa gewinnen läßt als Antwort auf die Frage nach einer höchsten Weltvernunft, möchte man den Daten der Wissenschaft, — dem, was sie sagt, und dem, was sie nicht zu sagen vermag — durchaus eine bestimmte Antwort abgewinnen. Von vorne herein steht also gleichsam schon fest, welche Antwort sich ergeben soll. Das aber ist schon rein für sich voreilig, ganz abgesehen davon, daß es die Ursache weiterer Voreiligkeiten in allen möglichen Scheinbeweisen wird.

Ehe wir nun übergehen zu dem andern Fehler, nämlich daß man der Intensität nach zu viel beweisen will, fügen wir hier

noch ein Beispiel der eben behandelten Voreiligkeit an, das sich freilich unter keinen der beiden genannten Fälle subsummieren läßt, aber doch geeignet ist, jene Voreiligkeit des Beweisverfahrens zu illustrieren, die inhaltlich zu viel beweisen will. — Man hat davon gehört, daß keine Wissenschaft noch je dahinter gekommen sei, wie der kausale Zusammenhang der Ereignisse gemacht wird, ihn vielmehr nur beschreibe und umschreibe; auch operiere die Wissenschaft mit sog. „Kräften", ohne über deren innerstes Wesen eine letzte Auskunft erteilen zu können. Damit sei der Beweis erbracht, meint man nun etwa, für die göttliche Macht, welche sowohl das einzelne Dasein als auch den Zusammenhang des Daseins und Geschehens bewirke. Ist denn aber dadurch wirklich derartiges bewiesen? Bewiesen ist ja doch thatsächlich nur, richtiger: braucht garnicht erst bewiesen zu werden, sondern wird einfach als Thatsache konstatiert, daß die wissenschaftliche Erforschung der Dinge hier an einem Unbekannten oder etwa auch Unerkennbaren ihre Grenze hat. Daß dieses X die zu beweisende göttliche Macht ist, bedürfte gerade noch des Beweises. Zunächst ist es nichts weiter, als ein unbekanntes Etwas. Stünde das Vorhandensein einer solchen göttlichen Macht schon anderswie fest, dann ließe sich ja wohl die Frage erörtern, ob und wie weit sie mit diesem X identifiziert werden könne. Von diesem X allein führt aber kein Weg des Beweises zur göttlichen Macht. — Wer gleich einen bestimmten Inhalt beweisen will, dem ist also damit thatsächlich garnicht gedient. Daran aber ist er selbst schuld, weil er gleich zu viel haben möchte. Wer sich dagegen mit geringeren Resultaten zufrieden giebt, weil er nur so viel erreichen möchte, wie die Verhältnisse ihm zu erreichen gestatten, der nimmt vielleicht auch von dieser Kleinigkeit dankbar Notiz. Vielleicht, daß er hier oder da Bedeutsames findet, womit sich dann auch dieses X kombinieren läßt, wenn auch nicht zu einem zwingenden Gottesbeweis, so doch zur Herausstellung einer gewissen wissenschaftlichen Wahrscheinlichkeit für das Vorhandensein einer weltverursachenden und leitenden Vernunft.

Damit stehen wir schon beim zweiten Punkt: es empfiehlt sich, nicht zwingende Beweise liefern zu wollen. Warum nicht?

Nun, wir nehmen ja doch unsern Ausgang von der Erfahrung, und unser Ziel soll sein ein umfassendes Urteil über die ganze Welt der Erfahrung. Und wir wissen ja, je umfassender ein solches Urteil ist, um so weniger zwingend kann seine Richtigkeit bewiesen werden. Es müßte denn sein, daß sich durch Experiment seine Giltigkeit erproben läßt, ein Fall, der hier ausgeschlossen ist. Es liegt also im Wesen der Sache, daß hier über eine gewisse Wahrscheinlichkeit nicht hinauszukommen ist als das für wissenschaftliches Denken höchst Erreichbare. Vielleicht, daß sogar nur das Zugeständnis der Möglichkeit erreicht werden kann.

Damit scheinen wir nun doch selbst einem Verfahren das Wort zu reden, gegen das wir uns oben (S. 441 ff.) wendeten. Es klingt aber nur so. Das Wort „Möglichkeit" ist schuld daran. Dort handelte es sich um jene Behauptung einer Möglichkeit, die einer Wahrscheinlichkeit gegenüber sich darauf steift, daß eine Wahrscheinlichkeit eben doch nur eine Wahrscheinlichkeit sei; dem gegenüber wiesen wir darauf hin, daß sich der wissenschaftliche Mensch in so einem Falle auf die Seite jener Wahrscheinlichkeit stellen müsse, nicht auf die Seite jener vagen Möglichkeiten. Die Möglichkeit, welche wir meinen, ist dagegen gleichsam eine halbe Wahrscheinlichkeit, nicht ein „es könnte doch sein", sondern ein „es könnte sein"; es ist jenes „es könnte sein", aus dem, wenn es kräftiger wird, eine Wahrscheinlichkeit erwächst, während dem „es könnte doch sein" eine Wahrscheinlichkeit gerade entgegen steht. Es ist also eine Möglichkeit, die sich nicht stützt auf das Fehlen eines strikten Gegenbeweises, sondern die sich stützt auf einzelne positive Data, deren Zahl nur nicht genügt über die Möglichkeit hinaus eine Wahrscheinlichkeit zu ergeben.

Derartige positive Data sind nun aber nicht jene noch unausgefüllten Lücken und fehlenden Uebergänge, sondern z. B. der Umstand, daß sich der Gedanke eines Fortschrittes von den Thatsachen her dem denkenden Beobachter immer wieder aufdrängt, wie das ja gerade die Allgemeinherrschaft des Entwickelungsgedankens beweist; denn Entwickelung ist Fortschritt und ein auf und ab und hin und her hat noch nie jemand Entwickelung genannt. Entwickelung also ist Vervollkommnung. Vervollkommnung aber

wird nie aufhören, den Menschen als etwas Vernünftiges anzumuten. Und die Regelmäßigkeit alles Geschehens ist Ordnung; mit der Ordnung aber ist es ähnlich, wie mit der Vervollkommnung: sowie das Chaos unvernünftig erscheint, erscheint die Ordnung vernünftig. Es ist also doch wohl Vernunft in der Welt.

Nachdem wir in unseren Andeutungen über das einzuschlagende Beweisverfahren soweit gegangen sind, können wir nicht umhin zwei Einwänden zu begegnen. Sie sollen uns aber nicht lange aufhalten. Der eine lautet: „Jene Entwicklung und Ordnung läßt sich garnicht in der angedeuteten Weise verwenden, denn sie ist nachweisbar das Resultat vernunftloser Kräfte.“ Und der andere Einwand: „Jene Entwicklung und Ordnung schaust du nur in die Welt hinein, es ist darum deine eigene Vernunft, die du in ihr findest.“

Dieser letzte Einwand erscheint uns als der Ausfluß einer gewissen Begriffsverwirrung. Es wird nicht auseinandergehalten auf der einen Seite die Regelmäßigkeit d. h. aber doch Ordnung des Geschehens und die nicht wirre, sondern geordnete Abfolge seiner zeitlich sich folgenden Erscheinungen d. h. aber doch Entwickelung, auf der anderen Seite die sog. kausale Verknüpfung der Erscheinungen und ihrer Abfolge. Letzteres, ohne Zweifel, das stammt von uns, und wir haben lernen müssen, den Anthropomorphismus bewirkender Ursachen und bewirkten Erfolges von den Dingen wieder abzuziehen, „Ursache“ und „Wirkung“ nur noch als Bezeichnungen zu gebrauchen, während wir sie früher in den Dingen selbst vermuteten. Die Sache selbst aber, die wir damit benennen, ist ein unabhängig von diesen Kategorien uns Gegebenes, das uns zur Verwendung gerade dieser Kategorien eben der Anlaß wurde. Wäre in der uns umgebenden Welt nicht Regelmäßigkeit, wäre sie vielmehr ein buntes Durcheinander, wir würden mit all' unserem etwa angeborenem vernünftigen Ordnungsbedürfnis, dem Causalitätsdrang oder was sonst, in dieser realiter ordnungslosen Welt ziemlich balde unter vergeblichen Bemühungen zu Grunde gehen, und es bliebe das Rätsel aller Rätsel, wie wir nur in diese konfuse Welt hineingeraten sein mögen.

Auch der andere Einwand leidet an einer Begriffsverwirrung. Die Ordnung in Dasein und Fortgang der Welt soll nach-

weisbar das Resultat vernunftloser Kräfte sein. Wirklich nachgewiesen ist da doch zunächst noch garnichts. Es handelt sich höchstens um eine weitgehende Wahrscheinlichkeit, die wir ganz gewiß nicht unterschätzen wollen; aber gerade weil wir die Tragweite solcher Wahrscheinlichkeiten behutsam abwägen, lassen wir uns durch ein solches „nachweisbar" ganz sicher nicht imponieren. Das aber nur nebenbei. Die Begriffsverwirrung, die wir meinen, liegt noch wo anders. Was ist denn thatsächlich durch jene wissenschaftlichen Erklärungsversuche erreicht? Wirklich eine Ableitung des scheinbar Vernünftigen, nämlich jener Ordnung des Neben und Nacheinander, aus dem Vernunftlosen? Ist nicht vielmehr nur, soweit möglich, beschrieben, wie beschaffen eben diese Ordnung ist? Denn jene Naturgesetze machen ja doch nicht diese Ordnung, sondern sind nur Ausdruck für einen genauer beobachteten Ausschnitt derselben. Daß nun bei dieser genaueren Untersuchung der einzelnen Teile des Ganzen, das als Ganzes den Eindruck der Vernunft macht, irgendwo als ein einzelner Teil die Vernunft selbst entdeckt werden müsse, sonst könne man jenen Gesamteindruck nicht gelten lassen, das ist doch eine unbillige und zugleich unklare Forderung. — Und was das Nacheinander der Entwickelung betrifft, auch da wird ja thatsächlich bei der in's Einzelne gehenden Erklärung nur in seine Bestandteile zerlegt, was als Ganzes den Eindruck der Vernünftigkeit macht. Daß in irgend einem einzelnen Bestandteil das Vernünftige gefunden wird, gelingt natürlich auch hier nicht und braucht auch garnicht zu gelingen. Es scheint nur hier mehr so, als müßte es gelingen, weil es sich um ein Werden handelt, zu dessen ersten Anfängen man herab zu steigen sucht. Da stellt sich leicht die Vorstellung ein, als müßten diese ersten Anfänge, weil „Ursache" alles weiteren, ganz besonders deutlich das Gepräge des Vernünftigen tragen, oder wohl gar, es müßte die Vernunft gleichsam in diesen Anfängen greifbar darin stecken, soll das Ganze, das aus diesen Anfängen gleichsam herauswächst, mit Recht den Eindruck des Vernünftigen erwecken. Diese Forderung scheint sich aber nicht zu erfüllen. Wo ist denn die Vernunft in jenen Anfängen? Sind es nicht vielmehr lauter vernunftlose Faktoren, die da wirksam

waren? — Zugegeben, wir finden bei einem hypothetischen Rückgang auf die ersten Anfänge die Vernunft dort nicht als eine greifbare Größe — was thut's? Wenn nur diese Anfänge wirkliche Anfänge sind, nicht nur ein zeitlich Erstes, sondern Anfänge, denen ein Fortgang folgte. Dann sind sie eben doch der erste Moment eines vernünftigen Ganzen. Als Anfänge sind sie vernünftig d. h. also in Verbindung mit dem Fortgang, nicht so rein für sich, wiewohl sie auch so künstlich isoliert das Merkmal der Ordnung und insofern den Stempel der Vernunft tragen werden. Und was jene „Vernunftlosigkeit" der wirkenden Einzelkräfte betrifft, so bedeutet das doch wieder nur, daß kein einzelner Teil des Ganzen rein für sich genommen den Eindruck des Vernünftigen macht. Wie sollte das aber auch bei einem wirklich Isolierten, ganz Vereinzelten überhaupt möglich sein! Gerade das Zusammenwirken macht's ja doch. — Aber es läßt sich eben direkt beweisen, daß das Zusammenwirken zum Fortschritt überall im Einzelnen gerade nicht ein vernünftiges ist, sondern vielmehr ein mechanisches. Wieder eine schiefe Einwendung, selbst den Fall gesetzt, es ließe sich der mechanische Charakter jenes Zusammenwirkens wirklich im Einzelnen stets nachweisen. Denn auch hier wieder läuft doch die Sache darauf hinaus, daß wir die Vernunft nicht als einzelnen wirksamen Faktor aufweisen können. Darauf gehen wir ja aber garnicht aus. Das Ganze erweckt den Eindruck eines Vernünftigen auf Grund des unleugbar stattfindenden Fortschrittes. Dadurch, daß wir den Fortschritt im Einzelnen genau beschreiben, sollte es möglich sein von seinen ersten Anfängen bis zur Gegenwart — und mehr ist ja doch auch jene mechanische Erklärung nicht, als so eine genaue Beschreibung — dadurch verliert das Ganze diesen Charakter der Vernünftigkeit nicht. Nur uns begegnet es vielleicht, daß wir die Vernunft nicht mehr zu sehen bekommen, weil wir nicht mehr auf das Ganze blicken, sondern in jene Zerlegungsarbeit der Einzelbeschreibung ganz vertieft sind. —

Aus dem soeben Ausgeführten wird nun zugleich klar geworden sein, daß wir wirklich der Meinung sind, es gelte mit wenig zufrieden zu sein. Denn ohne Zweifel wird das, was wir

als relativ sicher glauben festhalten zu dürfen, nämlich jener Eindruck der Vernünftigkeit der Weltordnung und des Weltfortschrittes vielen als etwas recht Geringes erscheinen, wenn nicht gar etwas zu Geringes; allen denen nämlich, die den intellektualistischen Sauerteig noch nicht gar ausgefegt haben, weil ihnen die Erkenntnis von der Gewalt des Lebens noch nicht aufgegangen ist. Was es mit dieser Gewalt des Lebens auf sich hat, darüber möchte aber jeder Apologet des Christentums sich klar geworden sein. So ist wenigstens unsere Meinung. Für unseren ganzen apologetischen Kriegsplan ist diese Einsicht von grundlegender Bedeutung. Wir versuchen darum jetzt, uns darüber zu verständigen.

Zu dem Zweck verlassen wir die metaphysische Frage nach einer höchsten vernünftigen Weltursache, wo uns wenig sichere Auskunft zu werden schien, aber doch eine Auskunft, mit der wir wenigstens glauben völlig zufrieden sein zu können, als einer Grundlage nämlich für Weiteres; und wenden uns dem religiösen Gottesproblem zu, wo wir noch mehr zu gewinnen hoffen.

Wir schicken da nun gleich das mehr oder weniger Selbstverständliche voraus, daß der religiöse Gottesglaube Sache der persönlichen Ueberzeugung ist, also nicht auf dem Wege theoretischen Beweisverfahrens entsteht. Andrerseits kann aber doch die wissenschaftliche Reflexion, mit welcher wir es hier zu thun haben, nicht einfach dabei stehen bleiben, daß das eben Sache der persönlichen Ueberzeugung ist. Es geht nicht an hier, vom Weg der Reflexion gänzlich abbiegend, es einfach bei einem Appell an den Willen, das Gemüt, die sittliche Selbstbeurteilung u. s. w. bewenden zu lassen. Das ist im Zusammenhang wissenschaftlicher Erwägungen thatsächlich auch nur dort geschehen, wo man aus wissenschaftlichen Gründen glaubte an diesem Punkt gänzlich auf wissenschaftliche Ueberlegung verzichten zu müssen. Oft genug ist aber dem gegenüber schon darauf hingewiesen worden, daß dadurch ein Zwiespalt im menschlichen Geistesleben statuiert werde, der auf die Dauer nicht haltbar sei. Wir brauchen das hier nicht ausführlich zu wiederholen; wir stimmen dem einfach zu.

Es bieten sich nun aber zwei Wege, über diesen Zwiespalt

hinaus zu kommen. Der eine wäre, daß man für die Richtigkeit des Inhaltes der religiösen Ueberzeugung von Gott direkt den wissenschaftlichen Nachweis versucht, oder wenn nicht für die Richtigkeit, so doch für die Zulässigkeit desselben. Dies ist der gewöhnlich begangene Weg. Der andere Weg wäre ein Nachweis für die Berechtigung der subjektiven religiösen Ueberzeugung, soll heißen des religiös Ueberzeugtseins, und damit indirekt auch für den Inhalt dieser Ueberzeugung, sofern nämlich derselbe irgend welchen Gesetzen der subjektiven religiösen Ueberzeugung entspricht. Diesen Weg würden wir vorschlagen. Dabei aber soll es nicht hinauslaufen auf eine direkte Wiederbelebung des kantischen Primates der praktischen Vernunft oder irgend welche Postulatentheorie. Sondern ausgehend von der rechten Einsicht in die Gewalt des Lebens, nämlich des geschichtlichen Lebens, wollen wir das Recht des religiös Ueberzeugtseins zu beweisen versuchen. Wir bekennen aber gerne gleich im voraus, daß wir uns gerade damit freilich in geistiger Abhängigkeit von Kant wissen, in der Weise aber eben, wie es die hundert Jahre seit Kants Zeit mit sich bringen.

Unsere Aufgabe ist nun zunächst, anzugeben, warum uns der oben zuerst genannte Weg nicht empfehlenswert erscheint, sodann die von uns befolgte Methode zu verdeutlichen und womöglich eben dadurch zu empfehlen.

Bei jenem zuerst genannten Verfahren, das uns nicht empfehlenswert erscheint, kann es sich wieder um zweierlei handeln: entweder um einen direkten Beweis für die religiöse Gottesvorstellung oder um einen Versuch, ihre wissenschaftliche Zulässigkeit festzustellen. — Wie wir über jenes direkte Beweisverfahren denken, das haben wir schon oben ausgesprochen (S. 446). Dort aber beschränkten wir uns absichtlich auf kosmologische Erwägungen, berücksichtigten historische Beweise noch nicht. Nun wird ja zwar niemand den Versuch ernstlich machen, auf dem Wege wissenschaftlicher Betrachtung des geschichtlichen Gesamtgeschehens direkt beweisen zu wollen, daß es einen heiligen und gnädigen Gott giebt, der sich der Sünder annimmt und sie in seine Gemeinschaft ruft. Aber zweierlei Versuche, die hierher

gehören, finden doch statt.

Der eine setzt voraus, daß man die Schwierigkeiten der historischen Betrachtung unserer neutestamentlichen Ueberlieferung, gerade auch, was die Evangelien betrifft, entweder nicht empfunden hat oder aus irgend einem Grunde nicht mehr empfindet. Dann hat man hier ganz unmittelbar ein Stück beglaubigter Geschichte, von dem aus jener Beweis angetreten werden kann. Voraussetzung dieses Beweises ist: Genau so, wie es dort erzählt wird, so war es. Und man liebt es dann etwa vor die Alternative zu stellen: Dieser Christus war entweder wirklich, was er von sich ausgesagt hat, oder er war eine — man verzeihe den Ausdruck — monströse Erscheinung, so nüchtern auf der einen Seite, so sittlich lauter und doch von einem dann geradezu frevelhaften Selbstbewußtsein beseelt. Diese Alternative ist aber eigentlich garnicht vorhanden; denn, was nach seinem Tode geschah, beweist, daß er mit seinem Selbstzeugnis Recht hatte.

Dieses Beweisverfahren hat hier seine Stelle, weil es sich hier ja nicht darum handelt, die Berechtigung der religiösen Ueberzeugung Jesu zu beweisen — religiöse Ueberzeugung Jesu ist vielmehr ein Ausdruck, der von jener Seite mit Mistrauen betrachtet wird, weil er in seinem Gefolge anstatt des wirklichen Glaubens an Christus nur ein Teilnehmen an seiner religiösen Ueberzeugung habe —; vielmehr handelt es sich hier darum, ganz direkt in dieser Person Gott selbst in der Geschichte zu beweisen.

Gegen dieses Beweisverfahren, sofern es ein wissenschaftliches sein will, ist nun aber einzuwenden: die Voraussetzung des ganzen Beweisverfahrens wird zum mindesten noch wissenschaftlich diskutiert, und es will gar nicht so aussehen, als nähere sich die wissenschaftliche Diskussion der Bejahung dieser Voraussetzung. Nun hängt aber mit dieser Voraussetzung jene Alternative zusammen. Wer diese Voraussetzung nicht teilt, dem eröffnen sich mancherlei Möglichkeiten vorsichtiger historischer Vermutungen, in deren Folge es sich für ihn garnicht um dieses Entweder-oder handelt. Und was die positive Entscheidung dieses Entweder-oder betrifft, so beruht sie ja auch wieder ganz ersichtlich auf jener thatsächlich nicht über die Diskussion für und wider erhabenen Voraussetzung.

Es ist also der ganze Beweis nur dort ein Beweis, wo diese Voraussetzung als sicher erscheint. Das heißt aber, er läßt gerade dort im Stich, wo Apologetik am meisten not thut, nämlich mitten in den Schwierigkeiten der wissenschaftlichen Situation der Gegenwart. — Wir können also ganz dahingestellt sein lassen, wieweit diese Deduktion Recht hat oder nicht, so viel steht fest, daß man in unserer Zeit wissenschaftlich leidlich sicheren Boden hierbei nicht unter den Füßen hat.

Der andere Versuch, den wir hier zu erwähnen haben, legt es nicht so darauf an, Gott selbst in voller inhaltlicher Bestimmtheit des religiösen Glaubens mitten in der Geschichte zu beweisen, sondern er begnügt sich damit, wenigstens den lebendigen Gott als in der Geschichte wirksam zu beweisen. Das geschieht, indem man das Vorhandensein von „Offenbarung" zu beweisen sucht. Ich meine hiermit ein Verfahren, welches von dem eben behandelten sich nicht unwesentlich unterscheidet. Die Voraussetzung ist eine andere. Die historische Betrachtung hat die kanonischen Schriften in die allgemeine geschichtliche Bewegung hineingezogen. Man sucht auch auf dem Gebiet der biblischen Litteratur nach Entwickelung und historischen Zusammenhängen; man erklärt historisch genetisch. Aber mitten in diesem Werdegang meint man Punkte aufweisen zu können, die aus der „natürlichen Entwickelung" nicht erklärbar sind, das heißt, nicht etwa zufällig noch nicht erklärbar, sondern wesentlich unerklärbar. Man hat auch ein Wort dafür: das Geheimnis der Persönlichkeit. Und das sind nun Punkte, an denen man das Eingreifen der übernatürlichen göttlichen Macht der Offenbarung konstatieren zu können meint.

Wir haben unsere Bedenken. Ueber den Gedanken des Unerklärbaren haben wir uns schon früher ausgesprochen. Wir brauchen hier nur zu wiederholen, daß eine wirkliche wesentliche Unerklärbarkeit sich nirgends wirklich konstatieren läßt. Die wissenschaftliche Folgerichtigkeit führt nur bis zu dem nicht Erklärbaren, ganz empirisch gesagt d. h. zu Etwas, wovon wir aussagen, daß wir, natürlich darum jetzt, es nicht zu erklären imstande sind; dabei meinen wir aber mit Recht erwarten

zu können, es werde sich erklären lassen, wenn uns einmal ein größeres Material von beobachteten Thatsachen zur Verfügung stehen sollte. Damit nun ist für die Apologetik nichts anzufangen. Es ist ja nichts weiter, als der ruhige Verzicht darauf, das betreffende Geschehnis eben jetzt schon zu erklären.

Wir könnten uns nun eigentlich mit dieser Verweisung auf Früheres begnügen. Doch benützen wir diese Gelegenheit gern, um noch einiges mehr zu sagen. Da falsche Wege der Apologetik nur schaden können, müssen wir alles thun, zu zeigen, daß sie wirklich falsch sind, wie sehr sie als richtig angepriesen werden. — Dieselben Leute also, welche das „Geheimnis der Persönlichkeit" zu apologetischen Zwecken verwenden möchten, sind gern mit einem Vorwurf bei der Hand, wenn man ihnen dies „Geheimnis" nicht genügend respektiert. Man beachte nicht den wesentlichen Unterschied zwischen Geschichte und Entwickelung auf dem Gebiete der Natur, wenn man diesen Faktor übersehe. Man mache aus der geschichtlichen Entwickelung einen Naturprozeß. Durch Vorurteile veranlaßt thue man das; nämlich geblendet von der naturwissenschaftlichen Betrachtung der Dinge, übertrage man dieselbe auf das Gebiet der Geschichte, ohne zu fragen, ob nicht vielleicht das Gebiet des geschichtlichen Werdens ganz anders geartet sei, als das Gebiet der Naturentwickelung. Man fordert also gerade im Namen echter Wissenschaftlichkeit, die sich davor hüten müsse voreilig Gleichmacherei zu treiben, Anerkennung der Sonderart der geschichtlichen Entwickelung und damit zugleich Anerkennung des „Geheimnisses der Persönlichkeit". Gerade eine wirklich wissenschaftliche Betrachtung der Geschichte stelle demnach vor Erscheinungen im Bereich des geschichtlichen Daseins, die von der Apologetik als Beweismittel für das Vorhandensein göttlichen offenbarenden Eingreifens verwendet werden können.

Gewiß, geschichtliche Entwickelung ist nicht Naturentwickelung. Und es scheint wirklich so, als wolle diese Einsicht allgemeiner werden. Die Ursache des Allgemeinerwerdens dieser Einsicht sehen auch wir darin, daß der Eindruck der wirklichen geschichtlichen Thatsachen mehr und mehr von der naturwissenschaftlichen Betrachtung entstammenden Vorurteilen befreit. Hier interessiert

uns nun nicht alles, was geschichtliche Entwickelung und Naturprozeß thatsächlich von einander unterscheidet. In unserem Zusammenhang kommt nur das Eine in Betracht: Je weiter die Geschichte fortschreitet, um so mehr bedeutet in ihr das Individuum als eigentümlich geartete Persönlichkeit; und vielleicht bedeutet dasselbe auf dem Gebiet fortgeschrittener Gestaltung der Frömmigkeit am meisten. Aber nicht nur dort. Nur Luther und die Reformationszeit gaben zusammen die Reformation; aber auch nur Deskartes und seine Zeit die ihm eigentümliche geistige Befreiungsthat, nur Michelangelo und die Renaissance seine gewaltige Kunst und nur Bismarck und die politische Situation der Mitte des 19ten Jahrhunderts Bismarcks politisches Werk. Aber gewiß vor allem, das Christentum wäre nicht ohne Christus; nicht die Zeit hat es geboren, sondern der eine Mann in jener Zeit schuf es. Das sind Gedanken, die wohl nicht mehr weit davon entfernt sind, Binsenwahrheiten zu werden. Aber können wir sie wirklich apologetisch verwerten? Was besagt denn das alles thatsächlich? — Zunächst doch eben nicht mehr, als daß, je mehr die Geschichte wirkliche Geschichte wird, um so mehr Persönlichkeiten bedeutsame Faktoren der Fortentwickelung werden. — Mehr und mehr taucht jedoch wohl, wenn wir uns nicht täuschen, neben dem Geheimnis der Persönlichkeit auch das Geheimnis der Race in der Geschichtsphilosophie auf. Was liegt da für ein Unterschied vor?[1]) Ist es nicht in beiden Fällen das Nämliche? Die „Verhältnisse" und ein eigentümlich gearteter geistiger Organismus, Kollektivindividuum oder Einzelindividuum, beide sind wesentlich für das Eintreten eines geschichtlichen Fortschrittes. Geistige Organismen sind aber doch keine „Wunder". Sie lassen sich freilich nicht aus den „Verhältnissen" erklären, wie der elektrische Funke sich aus den Verhältnissen erklären läßt. Aber woran liegt das? Wer sich recht ausspricht, was alles die Individualität ausmacht, vornehmlich die Eigenartigkeit des Temperaments mit ihrer Wurzelung in den feinsten Differenzen des organischen Lebensprozesses, die geistige Atmosphäre in den Jahren des Wachstums, das Zusammenstimmen beider Faktoren oder ihr Nichtzusammen-

1) Natürlich nur bezüglich der Frage, um die es sich hier handelt.

stimmen, das frühere oder spätere Eintreten vollständig bewußter und selbständiger Lebensführung u. s. w. — wer das alles in Rechnung zieht, der versteht auch, warum eine Individualität so schwer „erklärbar" ist, ja sich eventuell garnicht mehr erklären läßt, wo jede Möglichkeit ausgeschlossen ist, auf Grund irgend welcher Nachrichten in diese Verzweigungen ein wenig einzudringen.

Wie steht's also nun mit jener Behauptung, voreilige unwissenschaftliche Gleichmacherei nur übersehe an der Geschichte jenen Faktor, der sich von der Apologetik für den Beweis vorhandener Offenbarung verwenden lasse? War sie nicht nur ein wissenschaftliches Mäntelchen, das sich jene Lehre vom Geheimnis der Persönlichkeit zu Unrecht umgehängt hatte, um nach etwas mehr auszusehen? Man kann der Persönlichkeit als geschichtlich bedeutsamem Faktor ihr volles Recht angedeihen lassen, bekommt aber trotzdem von jenem spezifischen Geheimnis nichts zu sehen. Aber eben darauf kommt es doch letztlich an. Daß jede Völkerindividualität oder jeder bedeutende Mensch wegen desjenigen, was man ihre Ursprünglichkeit (c. gr. s.) und Eigenart nennen kann, Beweis für eine Gottesoffenbarung sein sollte, das zu behaupten fällt niemandem ein. Vielmehr muß jene Ursprünglichkeit und Eigenart erst das Etikett „Geheimnis" angehängt bekommen, dann erst läßt sich's apologetisch verwenden. Wie es mit diesem Etikett steht, sahen wir ja schon.

Ob wir denn bei der Betrachtung des geschichtlichen Lebens nichts wissen von Freiheit und Schuld? Mit dieser Frage will man nun vielleicht jenes „Geheimnis der Persönlichkeit" retten. Auf die Frage nach Freiheit und Schuld ausführlicher einzugehen, ist hier nicht der Ort. Wir begnügen uns mit der Gegenfrage, was denn wohl für jenes apologetische Verfahren damit gewonnen wäre. Frei sind dann die bösen wie die guten Thaten, die Fortschritte wie die Stillstände und Rückschritte der Geschichte. Und noch immer hat ein starkes Betonen der menschlichen „Freiheit" ja gerade der Ueberzeugung vom Allwirken Gottes Abbruch gethan. Es wird sich also schwerlich die menschliche „Freiheit" für einen Beweis des Vorhandenseins von Offenbarung verwenden lassen. —

Es bleibt also nur noch übrig, die Zulässigkeit der

religiösen Gottesvorstellung ihrem Inhalte nach zu beweisen. Wir verstehen darunter den Versuch, nachzuweisen, daß die wissenschaftliche Betrachtung der Dinge überall wirklich Platz läßt für die bestimmt geartete religiöse Gottesvorstellung (natürlich nicht nur mit Hilfe jenes „es könnte doch"). Es ist nun unsere Absicht nicht, hier auf diese Versuche im Einzelnen einzugehen. Sie haben ja ohne Zweifel ihr gutes Recht. Die Voraussetzung dabei ist aber doch, daß zunächst einmal die Berechtigung jener Gottesvorstellung irgendwie schon feststeht. Und worauf wir es anlegen, ist nun eben, daß diese Berechtigung nicht nur feststeht im Sinne der Ueberzeugung von der Richtigkeit der betreffenden Vorstellung d. h. also als Sache des persönlichen Glaubens, sondern daß die Berechtigung der religiösen Gottesvorstellung auch wissenschaftlich sich feststellen lasse. Das sollte geschehen, indem der Beweis für die Berechtigung des religiösen Ueberzeugtseins überhaupt erbracht würde. Dazu gehen wir jetzt über.

Vorher haben wir uns noch darüber klar zu werden, was wir unter der Berechtigung der religiösen Ueberzeugung zu verstehen haben, wenn uns mit ihrem Nachweis hier überhaupt gedient sein soll. — Nicht genügend wäre die Erweisung einer psychologischen Berechtigung der Religion in dem Sinne, daß es sich ganz normaler Weise aus der seelischen Natur des Menschen ergebe, religiöse Ueberzeugungen zu haben. Damit hätten wir nur gewonnen, daß religiös überzeugte Menschen ganz vernünftige Menschen sind. Eine psychologische Berechtigung ist wohl verträglich mit religiösem Illusionismus. Ebensowenig könnte uns der Nachweis genügen, daß religiöse Ueberzeugung berechtigt ist im Sinne des Zweckmäßigen in irgend einer Form; auch damit verträgt sich religiöser Illusionismus sehr wohl. Sondern es müßte der Nachweis für die Berechtigung des religiös Ueberzeugtseins im Sinne der Konstatierung der Vernunftangemessenheit solchen Verhaltens geführt werden. Sofern nämlich die Grundlage wissenschaftlichen Verhaltens „Glaube an die Vernunft" ist und darum Zutrauen in Alles der Vernunft angemessene, wäre erst durch diesen Nachweis für den Standpunkt der Wissenschaft der religiöse Illusionismus wirklich ausgeschlossen.

Es wäre dann auch vorhanden das wissenschaftliche Recht zum Vertrauen auf die Richtigkeit des durch solches vernunftangemessenes Verhalten angeeigneten Inhaltes.

Als unsere Aufgabe hatten wir soeben bezeichnet, die Vernünftigkeit des religiös Ueberzeugtseins aufzuweisen. Wir wollen aber doch hinaus auf wissenschaftliches Zutrauen zur Angemessenheit des Inhaltes der christlichen Ueberzeugung, werden also zu dem Zweck die Vernunftgemäßheit des im Sinne des Christentums religiös Ueberzeugtseins aufzuweisen haben. Da würden wir nun vorschlagen, uns den Entwickelungsgedanken zum Bundesgenossen zu nehmen. Ausgehend von dem Gedanken der religiösen Entwickelung, würden wir zu erhärten suchen, daß diese Entwickelung etwas Vernunftmäßiges ist, und dann weiter, daß die christliche Ueberzeugung den Höhepunkt dieser Entwickelung darstellt. Damit man aber diesen Versuch nicht voreilig in falscher Weise rubriziert und sich dadurch im voraus gegen ihn einnehmen läßt, fügen wir gleich hinzu, daß wir dabei nicht versuchen wollen, eine Hegelsche Vernünftigkeit der Entwickelung zu konstruieren.

Im Unterschied von diesem von uns angedeuteten Verfahren ist es in weiten Kreisen Sitte, den Entwickelungsgedanken in seiner Anwendung auf die Religion überhaupt im apologetischen Interesse gerade zu bekämpfen. Es geschieht das von theologisch konservativem Standpunkt aus wegen der Nichtübereinstimmung dieser Betrachtungsweise mit altüberlieferten Vorstellungen über die Anfänge der Religion oder, wie es sich jenem Standpunkt wohl auch darstellt, wegen der Nichtübereinstimmung dieser Betrachtungsweise mit dem, was die Schriftoffenbarung darüber mitteilt. Von anderer Seite wird die Anwendung der entwickelungsgeschichtlichen Betrachtungsweise auf die historische Erscheinung der Religion wohl im allgemeinen zugestanden, aber gegen eine Einordnung des Christentums in dieses Schema wird protestiert, um demselben seinen Charakter als Offenbarung zu wahren. Endlich sind auch Versuche vorhanden, dem — sagen wir einmal — ungemütlichen oder beängstigenden Eindruck, den eine Entwickelung der Religion von niedrigen und scheinbar zufälligen Anfängen aus macht, zu

begegnen. Sehr verständlich; denn gerade das erweckt für den, der noch nicht wirklich geschichtlich umgedacht hat, am meisten Bedenken gegen ihre Vernünftigkeit.

Mit dieser zuletzt genannten apologetischen Position wollen wir uns zum Schluß beschäftigen. — Was die zu zweit genannten apologetischen Bestrebungen betrifft, da genügt wohl einfach die Frage: Wie soll denn das Vorhandensein der Offenbarung beim Christentum als unterscheidendes Merkmal desselben bewiesen werden? Wenn man es nicht mit dem alten Weissagungsbeweis versuchen will, läuft das doch wohl wieder auf das Geheimnis der Persönlichkeit und ähnliche Vorstellungen hinaus, mit denen wir uns nicht noch einmal auseinanderzusetzen brauchen.

Wir wenden uns also jetzt der Auseinandersetzung mit dem theologisch konservativen Standpunkt zu. Machen wir uns zuvor deutlich, was uns in diesem Zusammenhang dazu veranlaßt. Wir hatten unsere Absicht ausgesprochen, gerade mit Verwendung der entwicklungsgeschichtlichen Betrachtungsweise den Nachweis für die Vernunftgemäßheit des religiös Ueberzeugtseins und dann erst recht des christlich Ueberzeugtseins zu versuchen. Von jener Seite wird das Recht einer solchen Verwendung des Entwickelungsgedankens auf religiösem Gebiet bekämpft. Welches das eigentliche Motiv dafür ist, haben wir oben schon angegeben. Nun will aber diese Ablehnung des Entwickelungsgedankens wissenschaftlich sein. Die Vertreter jenes Standpunktes nehmen es übel, wenn man ihnen vorwirft, sie seien eben voreingenommen — religiös voreingenommen, sagt man wohl; dogmatisch voreingenommen wäre zutreffender. Vielmehr, meinen sie, liege thatsächlich keine wissenschaftliche Nötigung vor, sich für den Entwickelungsgedanken zu entscheiden. Es sei nur der nun einmal vorhandene Glaube an die Entwickelungstheorie, der die Dinge in diesem Licht erscheinen lasse. Mit wissenschaftlichem Recht glauben sie darum, sich auf den entgegengesetzten Standpunkt stellend, eine vollkommene Uroffenbarung annehmen zu können, und von da aus scheint sich dann das Recht der religiösen Ueberzeugung ziemlich einfach beweisen zu lassen. — Unsere Meinung dagegen ist gerade, daß uns, wissenschaftlich betrachtet, gar nichts an-

deres übrig bleibt, als mit der entwicklungsgeschichtlichen Behandlung der Religion zu rechnen. Eben darum versuchen wir, diese Betrachtungsweise für den Beweis der Berechtigung religiöser Ueberzeugung in unsern Dienst zu nehmen. — Wir würden also zu beweisen haben, daß jene Meinung, es liege keine solche wissenschaftliche Nötigung vor, falsch ist und daß uns wirklich keine andere Möglichkeit bleibt, als mit der entwickelungsgeschichtlichen Betrachtung auch auf religiösem Gebiet vollen Ernst zu machen. Diese Auseinandersetzung soll demnach zugleich in möglichster Deutlichkeit herausstellen, welches in dieser Frage die wirkliche Situation ist, und wie diese, und nicht irgend ein Belieben, uns gerade auf den von uns eingeschlagenen Weg hinweist.

Auch hier handelt es sich wieder um Wahrscheinlichkeiten, nicht um apodiktische Gewißheit. Es würde sonach klarzustellen sein, ob sich wirklich die Wahrscheinlichkeit für und wider das Gleichgewicht hält d. h. also thatsächlich keine wissenschaftliche Nötigung vorliegt, die Religion als historische Gesamterscheinung evolutionistisch zu betrachten; oder ob die überwiegende Wahrscheinlichkeit nach dieser Richtung liegt, in welchem Fall jenes „auch das Gegenteil annehmen können" wieder eine Aeußerung wissenschaftlicher Rückständigkeit wäre und damit gegenstandslos.

Darüber ist ja nun kein Streit, ob Fortentwickelung auf religiösem Gebiet überhaupt stattfindet, ebensowenig darüber, ob es außerdem auch Rückentwickelung und Stillstand giebt. Die Streitfrage ist vielmehr die, ob die bunte Mannigfaltigkeit religiöser Ueberzeugungen wahrscheinlicher oder höchst wahrscheinlich von irgend welchen niederen Anfängen beginnend an einzelnen Punkten immer mehr emporgestiegen ist; oder ob sie das Resultat eines wohl durch gelegentliche Vorwärtsbewegung unterbrochenen oder aufgehaltenen, im Wesentlichen aber doch eines Depravationsprozesses ist.

Nehmen wir an, jemand, der wirklich von keiner bestimmten Ueberzeugung der Erdbewohner beeinflußt wäre, etwa von irgend einem andern Gestirn in diese irdischen Verhältnisse als vernünftiges Wesen hineingeraten, macht dieselben zum Gegenstand seiner nachdenksamen Betrachtung. Dabei läge vor seinen Blicken nicht

nur die Gegenwart des Menschengeschlechts, soweit sie der Kulturmenschheit bekannt ist, sondern in demselben Umfang auch die Vergangenheit. Welches wäre sein erster Eindruck? Doch wohl der eines Stehengebliebenseins irgend welcher Art bei den sog. Naturvölkern, die keine Geschichte haben, einer mehr oder weniger früh erstarrenden Fortentwickelung bei den Halbkulturvölkern, deren Kultur zum Teil wieder verschwunden ist, während bei einzelnen Völkergruppen eine wirkliche lebendige Geschichte vorhanden ist, die sich nicht anders bezeichnen läßt, wie als ein beständiges Fortschreiten. Es ist auch da freilich eine ganze Kulturwelt untergegangen; ihr geistiges Erbe lebt aber in der viel umfassenderen und inhaltlich reicheren Kultur der Gegenwart fort. Es würde unserem Beobachter also gewiß nicht der Eindruck eines großen, unwiderstehlichen Stromes der gesamtmenschlichen Fortentwickelung entstehen, aber wohl doch die Meinung, daß an allen möglichen Punkten eine mehr oder weniger weit führende Vorwärtsbewegung stattgefunden habe und an einem Punkt bis jetzt eine Art Kulmination, in der westeuropäischen Kultur.

Bei einigen dieser erreichten Höhepunkte, namentlich bei jenem Kulminationspunkt, läßt sich nun außerdem noch zeigen, wie aus der Unkultur oder Halbkultur die Kultur oder Vollkultur heranwuchs. Sie ist nicht ein Ursprüngliches, sondern ein aus niederem Gewordenes. Bei anderen Halbkulturen der Vergangenheit läßt sich dieses Werden freilich nicht mehr verfolgen. Sie liegen zeitlich zu weit ab, man hat keine *direkte Kunde* von ihren Anfängen. Unser unbefangener Beobachter wird aber doch wohl auf Grund des ihm Bekannten annehmen, daß es mit diesen in ihren Anfängen unbekannten Kulturen entsprechend gegangen sein werde, wie mit den in ihrem Werden bekannten ihnen sonst ähnlichen Kulturerscheinungen. Er würde also jedenfalls zu der Meinung geneigt sein, es handle sich hier überall um ein Fortschreiten von niederen Anfängen zu Höherem. — Vielleicht wäre er zunächst geneigt, den Zustand der Naturvölker für den Anfang zu halten, bis ihm dann doch klar würde, daß es sich schon hier um ein Gewordenes handeln dürfte. Welches nun freilich die allerersten Anfänge gewesen seien, darüber lasse sich nichts Gewisses sagen;

man sei da auf Vermutungen angewiesen. Man habe aber doch wohl ein Recht, zu vermuten, es seien eben wirkliche Anfänge gewesen; es werde doch wohl in dem allerersten, der Erkenntnis sich entziehenden Anfang ähnlich zugegangen sein, wie bei dem der Erkenntnis offenliegenden Fortgang. — Unser vorurteilsloser Beobachter würde damit ganz gewiß keine dogmatistische Theorie aussprechen. Er würde nur Anschauungen äußern, die ihm der gegebene Thatbestand am meisten nahe legt.

Nun nehmen wir weiter an, er richte sein Augenmerk anstatt auf die Gesamtkultur auf die verschiedenen Religionsformen der Menschen. Er würde ganz ähnliches beobachten. An einigen Stellen könnte er den Entwickelungsprozeß Schritt für Schritt eine Strecke weit verfolgen, soweit er sich nämlich leidlich im Licht der Geschichte vollzogen hat. Darüber hinaus in weitere Vergangenheit, sowie an anderen Stellen durchweg stünden ihm freilich keine historischen Dokumente zur Verfügung, an denen er den Fortschritt von Stufe zu Stufe annähernd verfolgen könnte; dafür fände er aber bei bestimmten Gestaltungen der Religion, die ihm den Eindruck eines nicht ursprünglichen machen, wirklich eine ganze Fülle abergläubischer oder auch kultischer Gebräuche, die auf eine frühere niedere Stufe auch dieser Religionsformen hinweisen. Und besonders interessant wäre die Beobachtung, daß diese Zeugen der Vergangenheit lebhaft an das erinnern, was er in ziemlicher Gleichmäßigkeit als Massenerscheinung bei den relativ geschichtslosen Völkern verbreitet findet. So gar voreilig wäre es nun sicher nicht, wenn er darüber zu der Vermutung käme, es seien eben jene höheren Gebilde aus solchen der niederen Art hervorgewachsen, da sie ja die Spuren dieser ihrer Herkunft noch an sich tragen; auch dort wo er die Entwickelung nicht oder nicht mehr historisch verfolgen kann, habe sie stattgefunden. Es sei also mit der Religion nicht anders bestellt, als mit den andern unter das Wort Kultur zusammenfaßbaren Erscheinungen des geschichtlichen Lebens: von niederen Anfängen, über die nur Vermutungen möglich sind, ein Fortschreiten in verschiedener Richtung und verschieden weit an den verschiedenen Punkten, aber natürlich auch Stillstand, denn der Fortschritt ging eben verschieden

weit, und gelegentlicher Rückschritt, aus ähnlichen Gründen wie bei der Gesamtbewegung.

Setzen wir weiter den Fall, diesem unserem ganz vorurteilslosen Beobachter käme nun jemand mit der Behauptung: „Aber ganz im allerersten Anfang, da war ein Höhepunkt der Religion, von dem aus es zunächst bergab ging", sicher würde er fragen: „Wie kommst du denn darauf?" Jener würde ihm daraufhin etwa mitteilen, daß sich bis jetzt noch keine Hypothese über den vermeintlichen niedrigen Anfang der Religion bewährt habe. Das beweist aber doch nur das Unzutreffende der detaillierten Einzelhypothesen und wirklich nicht mehr. — Jener andere höbe dann weiter die Thatsache hervor, daß sich bei allen höheren Religionen das Eintreten von Depravation nachweisen lasse [1]). Das hat unser Beobachter aber selbst schon gesehen. Immer aber trugen die depravierten Religionen Kennzeichen davon, daß sie Depravationen waren, und unterschieden sich eben dadurch von der religiösen Niederung, aus welcher ihre höhere ursprüngliche Form herausgewachsen war. — Das benutzt nun sein Gegner zum letzten entscheidenden Einwand. Solche Spuren der Degeneration tragen eben die verschiedenen Erscheinungsformen der religiösen Niederung; und das lasse vermuten, daß ihr eine Höhe vorhergegangen sei als wirklich Erstes. Sehen wir dann aber näher zu, was das für Spuren sind, so ist es immer nur jene ganz vage Vorstellung eines irgend wie als Welturheber (das Wort sagt beinahe schon zu viel) gedachten göttlichen oder doch übermenschlichen Wesens, die, je genauer man zusieht, um so läppischer und kindischer aussieht. Und merkwürdig, daß jene Spuren, welcher Art sie immer sein mögen, um so mehr von ihrem Nimbus verlieren, je nüchterner man sie sich ansieht; wohl darum, weil man sie dann nicht mehr unbewußt idealisiert. Die nüchterne Beobachtung dieser Erscheinungen so für sich allein wäre auch sicher nicht imstande, die evolutionistische Vorstellung

1) Auf die hierher gehörige unzutreffende Ueberhöhung alter Religionen z. B. der alt-indischen, ägyptischen und deren apologetische Verwendung im theolog. konservativen Interesse brauchen wir wohl kaum einzugehen.

vom Anfang der Religion in ihrer größeren Wahrscheinlichkeit zu erschüttern. Unser unintereſſierter Beobachter würde wahrscheinlich sehr erstaunt sein, wie man dergleichen ein solches Gewicht beilegen kann. All' jene einzelnen Beobachtungen haben auch gar nicht ihre Beweiskraft in sich selbst; sie werden vielmehr erst beweiskräftig durch ihre Verbindung mit einer überlieferten Vorstellung vom menschlichen Religionsanfang. Wäre diese Idee von einem anfänglichen Höhepunkt der Religion nicht schon vorher vorhanden, die bloße Beobachtung würde nicht darauf führen. Und eben darum würde unser unintereſſierter Beobachter gar nicht begreifen können, wie man auf den Gedanken komme, den beobachteten Thatsachen diese Deutung zu geben.

Das also ist nach unserer Ueberzeugung der Unterschied: die entwickelungsgeschichtliche Betrachtung sucht eine Vorstellung auf die Thatsachen anzuwenden, die sich aus deren Beobachtung als nächstliegende Auffassungsweise ergiebt; jene andere Betrachtungsweise dagegen versucht das mit einer Idee, die ihr anderswo her fest steht. Und sie verwendet dabei das von uns schon früher kritisierte Verfahren, nachzuweisen, daß das am Ende doch auch möglich sei. Es ist nicht ein Gleichgewicht der Wahrscheinlichkeiten auf Grund objektiv gehaltener Beobachtung; sondern auf der einen Seite wird der größeren Wahrscheinlichkeit nachgegeben durch Zustimmung zu einer Idee, die eben aus der Beobachtung selbst erwächst, auf der andern Seite wird mit der dabei am Ende doch noch vorhandenen anderen Möglichkeit operiert, weil eine Voraussetzung, die sich nicht aus der Beobachtung selbst ergab, sondern aus ganz andern Gründen feststand, bestimmend mitwirkt. Wir brauchen uns darum gar nicht auf eine Kritik jener Voraussetzung einzulassen, um darüber im Klaren zu sein, wie sich hier Recht und Unrecht nach wissenschaftlichem Maßstab verteilen. Nun ist aber jene Voraussetzung in ihrer Berechtigung auch von einer anderen Seite aus angreifbar. Sie steht und fällt ja doch mit der ganzen dogmatischen Ueberlieferung, deren Bestandteil sie ist. Von dem Augenblick an, wo man die alte dogmatische Ueberlieferung als ein historisches Gebilde erkennt und die Schrift Alten und Neuen Testamentes nicht mehr als

dogmatisches Lehrbuch auffaßt, das uns alles mögliche Wissen auch über die Anfänge unseres Geschlechts mitteilt, wird jene ganze Voraussetzung hinfällig.

Wir dürfen es damit wohl — wenigstens für jeden, der nicht unwissenschaftlich mit der wissenschaftlichen Wahrscheinlichkeit marktet — als ausgemacht betrachten, daß wir mit der entwickelungsgeschichtlichen Betrachtung der Religion rechnen müssen bei unserem Versuch, die Vernünftigkeit des religiös Ueberzeugtseins nachzuweisen. — Wie aber hat das zu geschehen?

Sehr verständlich ist, daß sich der Blick da zunächst den Anfängen der Religion zuwendet. Wie diese Anfänge beschaffen waren, darüber steht als wissenschaftliche Wahrscheinlichkeit nur das fest, daß es wirkliche Anfänge waren. Im übrigen begegnet uns da auf Grund verschiedenartiger Kombinationen eine große Mannigfaltigkeit von Theorien. Darunter befinden sich nicht wenige, welche diese Anfänge den Charakter einer gewissen „Zufälligkeit" tragen lassen. Wir meinen damit, daß hier diese Anfänge beschrieben werden als Etwas, das sich wohl aus der Beziehung des menschlichen Seelenlebens zur Naturumgebung „notwendig" ergab — insofern sind sie nicht „zufällig" —, in sich selbst aber keine Spur von Vernünftigkeit besaß, vielmehr eine ganz beliebige und unzutreffende, phantastische Auffassung der Dinge war auf Grund unbestimmter und ungezügelter Gefühlseindrücke, kurz gesagt, Aberglaube, wie wir es jetzt nennen würden.

Solche Theorien erscheinen nun grundstürzend für jede vernünftige Wertung der Religion eben wegen der wenigstens hypothetisch behaupteten Vernunftlosigkeit ihres Anfangs. Also erscheint es als Aufgabe der Apologetik, gegen solche Hypothesen vorgehend, sie womöglich durch andere zu ersetzen, welche der Würde der Religion schon in ihren Anfängen Rechnung tragen. Und der Versuch ist denn auch gemacht worden. Die Vernünftigkeit der Religionsanfänge wird zu wahren gesucht durch die Behauptung irgendwelchen keimhaften apriorischen Gottesbewußtseins der Menschheit, das schon damals wirksam vorhanden war. Und diese Behauptung ihrerseits wird gestützt durch den Nachweis, daß sich nur von dieser Voraussetzung aus das Phänomen der Religion

erklären lasse und anders nicht.

Es würde uns nun hier zu weit führen, wollten wir uns auf eine Einzelkritik dieser Versuche einlassen. Ueberlassen wir das der religionsvergleichenden Forschung! Nur soweit haben wir es hier mit diesen Versuchen zu thun, als ihnen eine bestimmte apologetische Tendenz zu Grunde liegt, nämlich die, jene bedenklich erscheinenden Hypothesen über den Anfang der Religion durch minder bedenkliche zu ersetzen. — Zweierlei haben wir daran auszusetzen. Das eine ist die dann unvermeidliche Verquickung der Apologetik mit einer doch immerhin anfechtbaren Hypothese. Wir gestehen, für wen diese Hypothese wirklich den Charakter der größten Wahrscheinlichkeit trägt, der hat für seine Person damit viel gewonnen. Dem Gesamtbewußtsein der Zeit kann er damit aber nur unter der Voraussetzung dienen, daß seine Hypothese anderen Hypothesen gegenüber siegreich ist. Es steht da alles auf der Geltung gerade dieser Hypothese. Sie ist die schmale und außerdem umstrittene Grundlage des ganzen Verfahrens. Uns erscheint diese Grundlage nicht umfassend genug und nicht allgemeingiltig genug. Wir würden darum versuchen, uns dem Hin und Her der einzelnen Hypothesen fern haltend, für das religiös Ueberzeugtsein den Beweis der Vernünftigkeit so zu führen, daß man uns ganz unabhängig davon, wie sich dem einzelnen diese Frage entscheidet, möglichst weit zu folgen vermag.

Und das führt auf den zweiten Punkt, bei dem wir länger werden verweilen müssen. Eben die Voraussetzung erscheint uns falsch, daß die Vernünftigkeit der Gesamterscheinung mit der Vernünftigkeit ihres ersten Anfanges stehe und falle. Nicht darauf kommt es an, die Vernünftigkeit dieses ersten Anfanges rein in sich zu beweisen, vielmehr gilt es die Vernünftigkeit der Gesamterscheinung gerade in ihrer lebendigen Fortentwickelung über diesen Anfang hinaus festzustellen. — Wir werden demnach jetzt ein Doppeltes zu zeigen haben: 1. daß die Vernünftigkeit (resp. das Gegenteil) des Anfangs rein für sich betrachtet garnicht so bedeutsam ist; 2. wie bei jeder Beschaffenheit des Anfangs von der historischen Gesamtentwickelung der Religion aus der Beweis für ihre Vernünftigkeit geführt werden kann.

Suchen wir uns zu allererst Klarheit darüber zu verschaffen, welches die Ursache jenes Unbehagens über die etwaige „Zufälligkeit" der Religionsanfänge ist. Irren wir nicht, dann sind es ähnliche Vorurteile wie die, welche jenes Ergebnis zum Anlaß nehmen über die Religion zur Tagesordnung überzugehen. „Da sehen wir ja, was es mit ihr auf sich hat!" — Das aber ist unseres Dafürhaltens sowohl unhistorisch als intellektualistisch gedacht, beides in engster Verquickung. Richtig historisch denkend hat man Respekt vor dem geschichtlich Gegebenen; dieser Respekt mangelt dem Intellektualismus.

Daß der alte aprioristische Intellektualismus die Thatsachen vergewaltigte, ist eine altbekannte Sache. Weniger allgemein anerkannt dürfte sein, daß es einen empiristischen Intellektualismus giebt, der, wenn er die Thatsachen auch nicht gerade vergewaltigt, doch in anderer Weise sich über dieselben erhebt. Vor gelegentlicher Vergewaltigung der Thatsachen schützt ja schließlich auch der Empirismus nicht; auch ihm kann es begegnen, daß er, von einer empirisch gewonnenen Einsicht voreingenommen, ihr zu Liebe den Thatbestand umdeutet. Das interessiert uns hier aber nicht. Wir wollen uns unsern Weg ja gerade in möglichster Unabhängigkeit von dem Hin und Her der mehr oder weniger empirisch gewonnenen Hypothesen zu bahnen suchen. Die Erhebung über die Thatsachen, welche wir dem empiristischen Intellektualismus schuld geben, ist eine wesentlich andere. Sein Ziel ist, wie überhaupt so auch auf dem Gebiet der Geschichte, die Erscheinungen zu erklären. Die geschichtlichen Erscheinungen sucht er zu erklären, indem er zeigt, wie sie geworden sind, möglichst von ihren ersten Anfängen an. Kann er diese Anfänge und den stetigen Fortgang von diesen Anfängen aus nicht direkt zeigen, so sucht er doch beides zu vermuten und begnügt sich mit der wahrscheinlichsten Erklärung. Mit dem allen ist er ganz in seinem Recht. Er thut nun aber leicht mehr als das. Nachdem er die geschichtliche Erscheinung z. B. die Religion auf ihre Anfänge zurückgeführt und den stetigen Zusammenhang mit diesen Anfängen nach Möglichkeit klar gestellt hat, meint er, nun damit vollständig fertig zu sein; er hat die Sache ja erklärt. Das war ihr Anfang, das ihr

Fortgang bis heute. Sie sieht jetzt freilich recht anders aus als im Anfang. Aber ein denkender Mensch vergißt deshalb den Anfang nicht und spricht sich aus, daß es auf allen Stufen der Entwickelung ja im Grunde dieselbe Sache ist, die er dank seiner Erkenntnis ihres Anfanges durchschaut hat.

Von diesem Verhalten, welches wir eben kurz zu schildern suchten, gilt es nun nachzuweisen, daß es eine intellektualistische Vergewaltigung der geschichtlichen Thatsächlichkeit ist.

Bei seinem Nachdenken über die geschichtliche Erscheinung der Religion hat der Mann der Wissenschaft sein Augenmerk darauf gerichtet, die so mannigfaltigen Erscheinungsformen derselben möglichst in einen kontinuierlichen Zusammenhang zu bringen, sowie dem Anfang der Religion durch wissenschaftliche Abschätzung der Möglichkeiten möglichst nahe zu kommen. Hat er diese Aufgabe in möglichster Vollständigkeit gelöst, soweit er zu urteilen vermag, dann wirkt erklärlicherweise bei einer sich nun etwa ergebenden Gesamtbeurteilung leicht die Tendenz nach, die ihn bei seiner Arbeit geleitet hat. Er sieht vornehmlich den Anfang vor sich und die relative Gleichartigkeit der Entwickelungsstufen. Er kommt davon nicht so leicht wieder los. Bei einiger Besinnung müßte er sich aber aussprechen, daß eben dadurch sein Urteil schief wird. Selbst wenn es ihm gelungen sein sollte, einen wirklich lückenlosen Zusammenhang zwischen dem wahrscheinlichsten ersten Anfang und den höchsten Formen religiösen Lebens zu konstatieren, so wären damit die Verschiedenheiten doch nicht fortgeschafft. Mag z. B. die Selbstwertung der Frömmigkeit und ihrer Aeußerungen aus einer ursprünglichen Wertung derselben als eines vermeintlichen Mittels zur Erreichung ganz irdischer Zwecke entstanden sein, nun, so ist eben doch damit die Frömmigkeit eine ganz wesentlich andere geworden. Und ganz sicher ist die Frömmigkeit Jesu inhaltlich grundwesentlich verschieden von der abergläubischen Scheu der etwaigen primitiven Animisten, selbst den Fall gesetzt, daß eine Reihe von Zwischengliedern beide verbindet. Der etwa konstatierbare genetische Zusammenhang schafft doch nicht die tiefgreifenden Verschiedenheiten der einzelnen Stufen fort, sondern sucht nur dazwischen eine Verbindung. Ist diese Verbindung gefunden, so werden sich

dadurch die verschiedenen Formen der Frömmigkeit nicht ähnlicher, als sie es vorher waren. Und namentlich rücken der Anfang und der Höhepunkt der Entwickelung nicht wirklich, ihre Differenz verlierend, dadurch näher an einander, daß es gelingt, zwischen ihnen eine Verbindung herzustellen. Eben das aber übersieht man leicht bei Befangenheit in die den Anfang und die Verbindungen suchende Betrachtungsweise. Man vergewaltigt dann bei einer stattfindenden Gesamtbeurteilung den historischen Thatbestand. Man zieht ihn ja nicht in seiner Ganzheit in Betracht, die ja eben noch immer die wesentliche Verschiedenheit und wirkliche Entwickelung der Stufen enthält, sondern berücksichtigt ihn auch jetzt wieder nur unter dem Gesichtspunkt, an welchen man sich bei seiner Betrachtung zu einem bestimmten anderen Zweck gewöhnt hat.

Schwieriger ist die Lösung der zweiten Aufgabe, die wir uns S. 468 gestellt haben. — Wenn es auch gelingt, jenen Fehler zu vermeiden und dem vollen geschichtlichen Thatbestand sein Recht werden zu lassen, man wird dann freilich nicht mehr, in merkwürdiger Nichtachtung des Gewordenen auf das einmal Gewesene hinweisend, über den ganzen weiten Weg der Vorwärtsentwickelung sein abfälliges Urteil fällen; ein rechtes Vertrauen zu der Vernünftigkeit der religiösen Ueberzeugung wird darum aber doch noch nicht aufkommen können eben wegen des Eindruckes, den ihre Anfänge machen, und wegen der Art des Fortgangs aus diesen Anfängen. Man wird wohl gerne zugestehen, daß es nicht angehe, lediglich deshalb, weil der — sagen wir einmal — animistische Anfang des religiösen Glaubens Aberglaube genannt werden kann, nun auch etwa die religiöse Ueberzeugung eines Jesaja, Paulus, Luther mit dem Wort „Aberglaube" abzuthun. Kaum aber wird man imstande sein, die höher entwickelte religiöse Ueberzeugung in anderer Weise zu werten als etwa erhebende Schöpfungen der Dichtkunst. Mit ihrem Anspruch auf Wahrheit ihres Inhalts wird man also auch diese religiöse Ueberzeugung doch glauben abweisen zu müssen, eben wegen ihres entwickelungsgeschichtlichen Zusammenhangs mit jenen Anfängen. — Wir dagegen wollen das Recht dieses Anspruches gerade von dieser geschichtlichen Gesamtentwickelung der Religion aus zu beweisen

versuchen. Den Weg dazu werden wir uns also dadurch zu bahnen haben, daß wir jene andere Betrachtungsweise in's Unrecht zu setzen versuchen. Wir erheben auch hier wieder den Vorwurf intellektualistischen Vorurteils und mangelnder Einsicht von der Macht des Lebens in der Geschichte.

Sprechen wir uns vorerst ganz deutlich aus, welches hier der springende Punkt ist. — Auch das künstlerische Schaffen weist auf niedrige Anfänge zurück, desgleichen die materielle Kultur oder Zivilisation. Deren Wertung schadet das aber nichts. Kunst bleibt voll und ganz Kunst und Zivilisation Zivilisation, wie immer ihr erster Anfang gewesen sein mag. Etwas anders freilich steht es schon mit der Sittlichkeit. Wir wollen uns hier aber nicht verweitläufigen; wir fragen vielmehr nur: was ist es, das die religiöse Ueberzeugung ihren Anfängen gegenüber in eine andere Lage zu bringen scheint? Doch wohl eben der Umstand, daß sie wirkliche Einsicht zu enthalten behauptet, noch dazu eine Einsicht, welche über das wissenschaftlich Erkennbare hinausreicht[1]). Eben dieser Anspruch erscheint mit ihren „ganz zufälligen" Anfängen unvereinbar. Wie soll zu wirklicher Einsicht führen, was in seinen Anfängen das Gegenteil von aller Einsicht ist, und was aus diesen Anfängen einen Fortgang genommen hat, der ja doch ganz sicher kein aufklärender Erkenntnisprozeß ist? Denn, freilich, auch die Wissenschaft in ihren Anfängen war ja noch kein Wissen; sie nahm aber doch einen Fortgang, ganz verschieden von demjenigen der Religion, welcher sie eben zum Wissen gemacht hat. Immer mehr ist sie aus dem Irrtum des Anfangs zu wirklicher Einsicht empor gewachsen durch immer reinere Herausbildung einer wirklich wissenschaftlichen Methode der Erkenntniserwerbung. Auf Grund dessen ist es ihr jetzt auch möglich, früheren Meinungen gegenüber ihre abweichenden neuen Vorstellungen durch Hinweis auf Beobachtung und richtige, durch die Erfahrung bestätigte Kombination des Beobachteten zu erhärten, jenen früheren

1) Der Anspruch, daß diese Einsicht auch eine nicht weiter überbietbare sei, kommt hier wenigstens nicht direkt in Betracht; wir können ihn darum beiseite lassen.

dagegen Beobachtungsfehler oder Kombinationsfehler nachzuweisen. Und das eben sei der Weg, wie aus Unkenntnis Einsicht erwächst. Einen anderen Weg vom Nichtwissen zum Wissen gebe es nicht und könne es nicht geben.

Könnte das aber nicht gerade ein Vorurteil sein? Und dann wäre es ein intellektualistisches. Könnte sich nicht den Menschen ähnlich wie auf dem Wege des sich immer überbietenden und korrigierenden Wissens auch auf dem Wege der sich gleichfalls korrigierenden und überbietenden Ueberzeugungen, die ja doch auch nicht ein wirres Durcheinander von beliebigen Meinungen vorstellen, ein Weg zu wirklicher Einsicht eröffnen? In beiden Fällen im Anfang keine wirkliche Einsicht und auch keine vernünftige Methode, im Fortgang aber durch alle möglichen Wandlungen und Korrekturen der Geistesfunktion hindurch doch vernünftige Methode und wirkliche Einsicht?[1])

---

1) Aber was hat denn das alles mit den apologetischen Versuchen zu thun, von denen wir ausgegangen sind (S. 467)? Da wurde ja doch gerade angenommen, daß es neben der wissenschaftlichen Entwickelung zur Erkenntnis einen ursprünglichen und unableitbaren religiösen Erkenntnisfaktor gebe, ohne den die geschichtlichen Erscheinungen der Religion überhaupt nicht erklärbar wären. — Eben jener unableitbare religiöse Erkenntnisfaktor aber ist es, der zeigt, daß man den Standpunkt, welchen wir als intellektualistisch bezeichneten, eigentlich anerkennt. Auf den Gedanken, daß auch die sich entwickelnde Ueberzeugung in ähnlicher Weise zu Einsicht führen könne, wie das sich entwickelnde Wissen, verfällt man nicht, wagt ihn gleichsam nicht zu denken, weil er dem Intellektualismus zu fremd ist. Dagegen zieht man sich auf einen anderen Standpunkt zurück, der dem Intellektualismus von früher her eher geläufig ist, auf die Annahme irgend welchen angeborenen Wissens. Denn das oder doch wenigstens ein Rest davon ist es ja doch, nenne man es nun Ahnung, Gefühl oder sonstwie, wofür man einzutreten sucht. Oder sollte man dieses Etwas wirklich schon „Ueberzeugung" nennen wollen?

Vielleicht nennt man dieses Etwas doch Ueberzeugung. Dann aber halten wir solchem Versuch gegenüber den zweiten Vorwurf aufrecht, nämlich, daß man die Macht des Lebens in der Geschichte nicht erkannt hat, hier zunächst in der ganz allgemeinen Form, daß man noch nicht ernstlich geschichtlich denkt. Warum denn soll die Wahrheit durchaus schon irgendwie in den Anfängen stecken? Wenn unser Wissen erst geworden ist, ohne dadurch den Charakter der Einsicht eingebüßt zu haben, warum soll die

Warum denn ist sicher nur der Weg der wissenschaftlichen Entwickelung ein Weg zu wirklicher Einsicht und nicht auch der Weg der fortschreitend sich entwickelnden religiösen Ueberzeugung? — Man wird antworten: Eben das nennen wir doch Einsicht, daß unsere Vorstellungen und deren Verknüpfung den Thatsachen und deren Zusammenhängen möglichst vollkommen entsprechen. Wie sollte das nun anders erreicht werden können als eben auf dem Wege, den die in ihrer Methode so weit fortgeschrittene empirische Wissenschaft geht? Ganz gewiß, eine wirkliche Einsicht in die uns umgebende Sinnenwelt, sowohl was genaue Konstatierung des einzelnen Thatbestandes als richtige Verbindung desselben betrifft, können auch wir uns in keiner anderen Weise entstehend denken als auf dem Wege dieser Wissenschaft. Damit ist ja aber noch garnicht die Frage erledigt, ob es darum auch wirklich nur diese eine Art, überhaupt zu Einsicht zu gelangen, giebt. Je nüchterner die Wissenschaft gerade im Zusammenhang mit ihrer empirischen Methode geworden ist, um so mehr begegnet uns ja gerade bei ihren erlauchtesten Vertretern die Vorstellung, daß es dieser Wissenschaft nicht möglich sei, in die letzten Tiefen des Daseins hinabzusteigen, den letzten Urgrund der Welt zu erkennen und vom Gesamtschicksal der Welt den Schleier zu heben. Das sei nicht zufällig,

---

menschliche Ueberzeugung durchaus nicht wirklich geworden sein, damit sie ja nicht den Charakter der Einsicht verliere? Unser Wissen ist doch gerade darum von weittragenderer Einsicht als das Wissen früherer Zeiten, weil es sowohl inhaltlich als seiner Art nach ein anderes geworden ist. So ist auch die religiöse Ueberzeugung im Fortschritt der Geschichte sowohl inhaltlich als ihrer Art nach eine andere geworden. Wir sind sogar geneigt zu sagen: Wie unser Wissen immer mehr wirkliches Wissen wurde, so auch die religiöse Ueberzeugung des Menschengeschlechts immer mehr wirklich Ueberzeugung, was sie im Anfange eigentlich noch nicht war, sowenig wie die ersten beliebigen Vorstellungen von der Natur ein wirkliches Wissen waren. Wenn nur der Fortgang ein vernunftgemäßer ist, dann ist es schließlich indifferent, wie geartet und geinhaltet die Anfänge waren; als Anfänge zu diesem Fortgang sind sie dann auch „vernünftig". Die Vernunft durchaus im Anfang irgendwie fertig suchen, ist — kurz gesagt — substanzialistisch oder ungeschichtlich gedacht; geschichtlich gedacht dagegen ist, die Vernunft in der Bewegung und im Fortgang zu suchen.

hänge auch nicht damit zusammen, daß die Wissenschaft noch in den Anfängen stehe; sondern es sei in ihrer Methode begründet.

Der Vertreter der Wissenschaft gesteht also zu, daß es für das Wissen ein weites Gebiet des Unerkennbaren giebt, wo die Wissenschaft mit ihrer Art, Wissen zu erwerben, versagt. Trotzdem wird er sich kaum entschließen können, auf diesem Gebiete nun der religiösen Ueberzeugung eine wirkliche Einsicht zuzugestehen. Aber es sei und werde immer bleiben ein freies Feld für die religiöse Phantasie, wo sie, durch die Wissenschaft und ihre Einsicht nur in Einzelheiten zu Einschränkungen und Modifikationen veranlaßt, im übrigen sich nach Gutdünken ergehen könne. Ist denn aber die „religiöse Phantasie“ wirklich etwas so Beliebiges, das sich „nach Gutdünken ergeht“? Hat die religiöse Ueberzeugung keine Gesetze und keinen vernünftigen Fortschritt sowohl in dem, was wir schon einmal ihre Methode genannt haben, als auch bezüglich ihres Inhaltes? Vornehmlich käme es hier ja auch auf den Fortschritt der Methode an. Denn eben hier würde sich am besten zeigen lassen, daß die religiöse Ueberzeugung nicht ein beliebiges Spiel der Phantasie ist. — Aber gesetzt auch den Fall, ein Vertreter der Wissenschaft könnte sich dem Eindruck nicht entziehen, daß in der religiösen Ueberzeugung auch Methode ist, wie in seinem Wissen, wenn natürlich auch eine andere, und daß sie ebenso eine fortschreitende Geschichte ihrer Methode hat, wie die Wissenschaft, er wird vielleicht das „nach Gutdünken“ von vorhin zurücknehmen, auch nicht mehr mit dem unbestimmten „religiöse Phantasie“ operieren. Das Höchste aber, was er dann der religiösen Ueberzeugung Positives zuzugestehen bereit wäre, dürfte wohl sein, daß er von „Ahnung“ redet, sicher nicht von Einsicht. Wir bezweifeln sogar, ob sich auch nur dazu viele verstehen würden. Trotz aller Begrenzung des Gebietes der wissenschaftlichen Einsicht, dürften sie schwerlich gewillt sein, von anderer als von wissenschaftlicher Einsicht zu reden. Und darauf läuft schließlich alles hinaus: wirkliche Einsicht, vollständig gleich was für welcher Objekte, giebt es überhaupt nur als wissenschaftliches Wissen, und wenn irgendwo in dieser Form nicht, dann überhaupt nicht.

Die Behauptung in dieser ihrer Allgemeinheit läßt sich aber nicht mehr begründen, wie sie sich in ihrer Beschränkung auf das Gebiet des empirisch Konstatierbaren begründen ließ. Hier eben sehen wir nun unverhüllt unseren Gegner vor uns, eine Ueberzeugung, kein Wissen, die intellektualistische Ueberschätzung der Wissenschaft und darum des Wissens, die kein Verständnis hat für die Macht des Lebens in der Geschichte. — Dieser Ueberschätzung gegenüber wird es gelten, die Wertung der wissenschaftlichen Einsicht auf ihr richtiges Maß zurückzuführen und der richtigen Wertung der Macht des Lebens in der Geschichte das Wort zu reden.

Auf das Ganze des geschichtlichen Lebens blickend, glauben wir behaupten zu können: die Wissenschaft ist keine vorwärtstreibende Macht. — Das fängt allem Anschein nach gut an. Beruht nicht unsere moderne Zivilisation auf der Wissenschaft und ebenso, zum guten Teil wenigstens, unsere geistige Kultur auf der Befreiung der Geister, welche die Wissenschaft gebracht hat? Wirklich? Was die moderne Zivilisation betrifft — ohne die Errungenschaften der modernen Naturwissenschaft wäre sie ja gewiß nicht vorhanden; aber geworden ist sie doch erst durch den Unternehmungsgeist und die praktische Regsamkeit der modernen Kulturvölker. Das ist ihre tragende Kraft. Von dort her wird auch die Wissenschaft in ihrem Forschen und Suchen immer wieder bestimmt. Sie giebt die Mittel an die Hand, schafft aber nicht die treibenden Kräfte. Und die Befreiung der Geister, welche die Wissenschaft gebracht hat! Wie hat sie dieselbe gebracht? Einfach als nüchterne empirische Einzelforschung? So hat sie nur Irrtümer beseitigt, nicht Geistesfreiheit gewirkt. Dies erst dadurch, daß sich mit ihr ein Element begeisternder Ueberzeugung verband. Die großen wissenschaftlichen Geistesbefreier waren Männer der Ueberzeugung — die ja mit der größten Nüchternheit Hand in Hand gehen kann und doch etwas anderes ist als Wissen. — Das eben sind die vorwärtstreibenden Faktoren der Geschichte: außer Lebensnot, Thatendrang, Ausdauer — Ueberzeugung und zwar nicht nur solche auf dem Gebiete der Wissenschaft, sondern nicht minder künstlerische, sittliche (auch als na-

tionale) religiöse Ueberzeugung; aber nicht das Wissen als Resultat des theoretischen Verhaltens den Dingen gegenüber. Wissen ist Macht, sicherlich, aber nur, wenn es verwendet wird; jene anderen sind es in sich.

Ist die Wissenschaft keine vorwärtstreibende Macht, so ist sie auch nicht „schöpferisch". Neue, die Zeitalter beherrschende Ideen erwachsen anders wo her als aus der wissenschaftlichen Arbeit. Und wo sie mit der wissenschaftlichen Arbeit im Zusammenhang stehen, da müssen sie gerade ihre wissenschaftliche Nüchternheit aufgeben, irgendwie mit dem Leben sich unmittelbar berühren, um faszinierend zu wirken. Die wissenschaftliche Entwickelungshypothese z. B. ist etwas anderes als die aus dem innersten Wesen der modernen Kultur herausgeborene Idee des ständigen Fortschrittes; die ursächliche Verknüpfung der Erscheinungen etwas anderes als die unentrinnbare Nothwendigkeit des Kausalnexus; die sokratischen Begriffe als die platonischen Ideen. — Die Wissenschaft als intellektuelle Bethätigung des Menschen setzt vielmehr stets ein Gegebenes voraus, dem sie nachforscht. Sie schafft nicht neues, sondern sie betrachtet das Gewordene, so auch das in der Geschichte Gewordene. Sie steht gleichsam neben dem lebendigen Strom der Geschichte, den Blick rückwärts wendend. Jenes große Getriebe menschlicher Leidenschaften und Ueberzeugungen lebt aus sich; geht seinen eigenen Weg, wie es ihn vordem gegangen, ohne daß die Wissenschaft ihm etwas vorzuschreiben vermöchte. Nur regulierend vermag die Wissenschaft hier und da auf den lebendigen Fortschritt der Geschichte einzuwirken. Das aber nur dann, wenn sie wirklich von der geschichtlichen Bewegung gelernt hat und sich bestrebt, der Sammelort der Erfahrung der Menschheit zu sein d. h. aber Fühlung sucht mit den in der Geschichte lebendigen Mächten und den Gesetzen nachsinnt, nach welchen sie sich ausleben. Darum müßte das oberste Gesetz der Wissenschaft sein: „Respekt vor den lebendigen Kräften der Geschichte!"

Statt dessen begegnet es dem Vertreter der Wissenschaft nur zu leicht, daß er viel mehr Respekt vor wirklichem oder vermeintlichem Wissen hat als vor diesen lebendigen Kräften. Sehr verständlich, eben darum aber vermeidlich, sobald verstanden. Die

wissenschaftliche Thätigkeit bringt es mit sich, daß man aus dem unmittelbaren Zusammenhang des geschichtlichen Lebens heraustritt. Will ich etwas wissenschaftlich behandeln, so suche ich es möglichst objektiv zu betrachten d. h. aber, ich suche meine lebendige historische Verknüpfung mit dieser Erscheinung des geschichtlichen Lebens für so lange zu ignorieren oder zu lösen, trete damit an diesem Punkt gleichsam heraus aus dem unmittelbaren Zusammenhang des geschichtlichen Lebens. Eben dieses Objektiv-sein-müssen birgt aber die Gefahr, daß man sich über die Thatsachen des geschichtlichen Lebens stellt. Man löst sich ja aus der Abhängigkeit von ihnen, stellt sich ihnen gegenüber und zergliedert sie. Und nun stellt sich jene Meinung ein, mit ihnen fertig zu sein, weil man sie durchschaut habe. Man war schon vorher damit fertig, weil man kein Gefühl mehr hatte für das geschichtliche Leben und sein Vorwärtsdrängen gerade auch durch die Gewalt der Ueberzeugungen, weil man dieses geschichtliche Leben und die geschichtliche Entwicklung, wieviel man davon reden mag, gar nicht mehr ernstlich als Realität wertete, sondern nur noch als ein Gedankending oder Objekt für das Theoretisieren.

Man hat sich in der theologischen Apologetik in letzter Zeit mit Vorliebe wieder auf Kant berufen und seine Ueberordnung der praktischen Vernunft über die theoretische. Die praktische und die theoretische Vernunft Kants oder auch das sittliche Bewußtsein und das wissenschaftliche Bewußtsein oder was sonst man für Bezeichnungen vorziehen mag, sollen sie wirklich nicht in dem Grabe ruhen dürfen, das ihnen die Geschichte gegraben hat wie allen ihren Geistesverwandten aus der Zeit einer vergangenen Denkart? Statt dessen möchten wir reden von der Macht der lebendigen Geschichte und vom menschlichen Wissenserwerb; und demgemäß von einem Primat des Lebens vor dem Wissen und der Ueberzeugung, die ein Teil dieses vorwärtsdrängenden Lebens ist, vor der wissenschaftlichen Einsicht. Und gerade Kant hat uns dazu die Wege gewiesen.

Aber, wir haben mit dem Allen ja noch gar nichts bewiesen. War auch noch gar nicht unsere Absicht. Unser Gegner war ja kein Wissen, sondern eine Ueberzeugung. Und dieser Ueberzeugung

gegenüber wollten wir zunächst einer anderen Ueberzeugung das Wort reden, und auch das nicht erschöpfend, sondern nur andeutend. Wir sind nun aber auch bereit zu beweisen. Beweisen wollen wir, daß die Ueberzeugung des einseitigen Wissenschaftlers, nur auf dem Wege des Wissens sei zu Einsichten zu gelangen, eine nicht zu verachtende Instanz gegen sich hat, nämlich eben die, daß sich für das Vorhandensein wirklicher Einsicht bei religiöser Ueberzeugung der Wahrscheinlichkeitsbeweis führen läßt. Und mehr als eines solchen Beweises größtmöglicher Wahrscheinlichkeit bedarf es doch auf dem Gebiete des wissenschaftlichen Für und Wider nicht. Jedenfalls hatten wir uns ja auch im Anfang vorgenommen, uns lieber mit kleinen sicheren Erfolgen zu begnügen, als größere Scheinsiege zu erstreben.

Der Ausgangspunkt unseres Wahrscheinlichkeitsbeweises ist nun aber nicht irgend ein empirisch konstatierbarer Thatbestand, sondern Ausgangspunkt und Voraussetzung unserer ganzen Beweisführung ist eine Ueberzeugung, nämlich die Ueberzeugung, daß unsere Welt, im besonderen die Menschenwelt oder die Geschichte, nicht etwas Sinnloses ist, sondern etwas Vernünftiges, Sinnvolles. Die Gewißheit darüber ist Sache der Ueberzeugung. Sie erwächst dem Menschen nicht auf Grund der Beobachtung, sondern aus seiner lebendigen gesunden Teilnahme am Leben der Geschichte, wo sich diese Ueberzeugung unvertilgbar behauptet, allen grillenhaften Rechenexempeln zum Trotz, die aus dem Plus und Minus individueller zuständlicher Glücksgefühle ein großes Minusresultat als Ausdruck für das Gesamtweltdasein herausklügeln. Und merkwürdig, aber sehr lehrreich! am nächsten dem absoluten Minus, der vollständigen Leugnung der Vernünftigkeit der Welt kommen die geschichtslosen Träumer Indiens, während ihre Geistesverwandten im geschichtlich lebendigeren Westen entweder doch die relative Vollkommenheit dieser unvollkommenen Welt zu preisen wissen (Plotin) oder, wie sehr sie betonen, daß in dieser Welt das individuelle Glücksbedürfnis nie zu seinem Recht kommt, doch in der Gesamtweltbewegung mehr oder weniger bestimmt Vernunft und Zweckmäßigkeit entdecken (Schopenhauer und Hartmann). Und selbst jene indischen Träumer sind doch

nicht so bei vollster Negation angelangt, daß sie nicht doch noch den Weg aus dieser Welt offen lassen; wenigstens, daß man der Unvernunft und Sinnlosigkeit entrinnen kann, ist vernünftig und sinnvoll. So wenig ist diese Idee irgend welcher Vernunft des Daseins tot zu kriegen. Und dem, welcher im lebendigen Strom der Geschichte aufnehmend und wirkend mitten darin steht, nicht sich greisenhaft in einen Winkel für sich setzt, dem wächst sie immer wieder zur Gewißheit der Ueberzeugung heran, weil sie als gewisse Ueberzeugung in der Geschichte lebendig ist. Aber eben, wie wir schon sagten, Gewißheit besitzt diese Idee nur in der Form der Ueberzeugung.

Wir haben nun an früherer Stelle den Nachweis versucht, daß diese Ueberzeugung nicht in der Luft schwebt. Auch die wissenschaftliche Betrachtung der Welt kann sich dem Eindruck nicht entziehen, daß in ihr Ordnung und Fortschritt vorhanden ist. Wenn man nur nicht gleich zu viel sehen will, sieht man davon wirklich genug. Das gilt bezüglich des Fortschrittes im besonderen gerade auch von der Geschichte. Wer den Gedanken des Fortschrittes ganz aufgiebt, giebt überhaupt die Vorstellung der Geschichte auf; so eng gehören die beiden zusammen. Und es ist nicht so, daß nur wir Menschen ein merkwürdiges Streben besäßen, wo thatsächlich kein Fortschritt ist, durchaus welchen finden zu wollen. Diese Ansicht ist von derselben Familie wie jene andere, daß wir ein solches merkwürdiges Bestreben besitzen sollen, wo gar keine Ordnung ist, doch Gesetzmäßigkeit zu konstatieren. Vielmehr, in beiden Fällen sind es die thatsächlichen Verhältnisse, die uns immer wieder diese Betrachtungsweise bestätigen. Darum läßt sie sich nicht ausrotten, die eine so wenig wie die andere.

Gut also, es giebt wirklich geschichtlichen Fortschritt und als seine Begleiterscheinung die Ueberzeugung, daß dabei etwas Wesenhaftes herauskommt, oder Vertrauen in den Fortschritt des geschichtlichen Lebens. Und dieses Vertrauen ist außerdem kein blindes Vertrauen. Es ist imstande, Rechenschaft abzulegen davon, daß es sicher keine bloße Illusion ist. — Dieses Vertrauen in den Fortschritt der Geschichte gilt es nun, auf die Religion als einen Bestandteil dieses Gesamtfortschrittes anzuwenden.

Zu dem Zweck freilich müßte erst noch erwiesen werden, daß die Religion wirklich hierhin zu rechnen ist. Das eben wird bezweifelt. Man sieht in ihr vielfach so etwas wie ein Stückchen atavistischer Erbschaft, das der geschichtlich fortgeschrittene Mensch leider Gottes nicht recht los wird. An Stelle der Religion habe zu treten entweder eine religionslose Moral oder das Wissen oder auch die Kunst. Religion sei nur die unvollkommene Vorstufe zu einem von den dreien. Als Uebergang vernünftig, werde sie, beharrend, unvernünftig, wie das ja auch sonst in der Geschichte vorkommt. — Was veranlaßt zu derartigen Behauptungen? Eine mühsame, möglichst objektive geschichtliche Untersuchung der Religion in ihren mannigfaltigen Formen und ein Forschen nach den Gesetzen des Religionsfortschrittes? Gewiß nicht. Sondern es ist wieder das Vorurteil des Intellektualismus, daß es neben der wissenschaftlichen Einsicht keinerlei andere Einsicht geben *kann*. Darum muß die Religion, sofern sie solche Einsichten zu besitzen behauptet, es sich gefallen lassen, von der vernünftigen und sinnvollen geschichtlichen Entwickelung ganz oder doch zum Teil ausgeschieden zu werden.

Wissenschaftlicher wäre aber doch sicher, man forschte den Entwickelungsgesetzen des geistigen Lebens der Menschheit nach in dem Umfang etwa, in welchem man es anerkennt oder in weiteren Kreisen als anerkannt annehmen kann. Und dann forschte man ebenso objektiv den Entwickelungsgesetzen des religiösen Lebens in der Menschheit nach. Und endlich den Lebensgesetzen jener Erscheinungen des Menschheitslebens, die man als Ueberbleibsel überwundener Entwickelungsstufen bezeichnen kann. Dann wird sich mit wissenschaftlicher Sicherheit ergeben, wo die religiöse Entwickelung der Menschheit hingehört. Und wenn sich nun ergiebt, daß sie alle wesentlichen Charakterzüge der geistigen Entwickelung der Menschheit auf anderen Gebieten aufweist — diesen Nachweis zu führen, wäre Aufgabe einer wirklich ausgeführten Apologetik, liegt also jenseits des Rahmens unserer nur wegweisenden Untersuchung —, dann ergiebt sich damit auch, daß sie auf dasselbe Vertrauen Anrecht hat, welches wir etwa jenen entgegenbringen.

Ein wesentlicher Charakterzug der religiösen Entwickelung ist

nun aber weiter, daß sich hier das Moment des Persönlichen immer stärker bemerkbar macht gerade in einer bestimmten Form, nämlich in derjenigen eines religiös Ueberzeugtseins, welches wirklich Einsicht zu sein beansprucht, ohne das in den eigenen Augen Illusion wäre. Vom Vertrauen in die religiöse Entwickelung der Menschheit oder von der Ueberzeugung, daß dieselbe vernünftig ist, wird darum unabtrennbar sein Vertrauen in den Einsichtscharakter der religiösen Ueberzeugung. — Und die Grundlage von alle dem ist lediglich, daß man wirklich Ernst macht mit dem, wovon die Wissenschaft so viel redet, nämlich mit der Unterordnung unter die Thatsachen.

Mit dem allen hätten wir ja aber nur das Recht des religiös Ueberzeugtseins überhaupt, nicht das Recht des christlich Ueberzeugtseins bewiesen. Nach allem bisherigen ist aber wohl klar und bedarf nicht vieler Worte, daß wir eben den schon oft unternommenen Versuch in unserer Weise wieder unternehmen würden, nachzuweisen, wie das Christentum der Höhepunkt des religiösen Lebens der Menschheit ist (vgl. S. 460). Und wir zweifeln nicht im mindesten daran, daß sich das zu wissenschaftlicher Wahrscheinlichkeit erheben läßt.

Fassen wir kurz zusammen. Das Schwergewicht im apologetischen Gottesbeweis ist zu legen auf den Nachweis der Vernünftigkeit der religiösen Ueberzeugung von Gott als einer wirklichen Einsicht. Dabei ist der hauptsächlichste Gegner nicht die empirische Einzelforschung, sondern ein Intellektualismus, den es durch den Hinweis auf den der Macht des Lebens in der Geschichte schuldigen Respekt zu überwinden gilt. Also an die Stelle anderer Gottesbeweise hat dieser religionsgeschichtliche zu treten, der, sofern er wissenschaftlich sein soll, sich der entwickelungsgeschichtlichen Betrachtung der Religion bedient und bedienen muß. Auf kosmologischem Gebiete dagegen werden wir uns bei richtiger Einschätzung der wissenschaftlichen Wahrscheinlichkeit mit dem allgemeinen Eindruck, daß Vernunft in der Welt herrscht, begnügen müssen und auch begnügen können.

Zum Schluß noch eine Bemerkung. Wir glauben die entwickelungsgeschichtliche Betrachtung der Religion und die Vor-

stellung einer großen Regelmäßigkeit oder Gesetzmäßigkeit des Weltgeschehens anerkennen, ja sogar in der Apologetik verwenden zu müssen. Wie verträgt sich aber damit die religiöse Ueberzeugung von einem lebendig sich offenbarenden Gott? Tritt nun nicht der Gott des Glaubens doch hinter diese Entwickelung und hinter diese Gesetzmäßigkeit zurück? Wo bleibt die lebendige persönliche Berührung mit ihm, von welcher der Gläubige überzeugt ist?

Wir begnügen uns hier, diese Fragen selbst aufzuwerfen, zum Beweis dessen, daß wir sie uns selbst gestellt und eine den religiösen Glauben befriedigende Antwort darauf gesucht haben, und mit der Versicherung, daß ohne die Möglichkeit einer solchen befriedigenden Antwort auch uns die Aufgabe der christlichen Apologetik nicht wirklich gelöst erscheinen würde.

Die freien religiösen Gemeinden der Gegenwart.

Von

Prof. D. Drews.

Wer sich ein Bild vom religiösen Leben der Gegenwart machen will, der kommt nicht an der freireligiösen Bewegung vorüber. Tritt sie auch nicht sonderlich stark hervor und ist ihre Wirkung auch wenig weitreichend, so ist sie doch eine nicht zu unterschätzende symptomatische Erscheinung innerhalb des gährenden religiösen Lebens in unserer Mitte. Es ist wohl wert, sie ein wenig näher ins Auge zu fassen. Denn was in diesen Kreisen zum offenen Ausdruck kommt, was und wie hier kritisiert und negiert wird, das und so kritisieren und negieren Tausende in unserem Volk, ohne sich gerade diesen Gemeinden deshalb anzuschließen. Hier thut sich der Mund für Empfindungen auf, die sonst unausgesprochen bleiben, die aber beachtet sein wollen.

Nicht um die Geschichte der freireligiösen Bewegung handelt es sich hier. Die ist bekannt, und ich verweise der Kürze halber auf den Artikel von Mirbt: Deutschkatholizismus in der neuen Auflage von Herzogs Realenzyklopädie (Bd. 4, S. 583), in welchem auch alle hierher gehörige Litteratur gebucht ist. Für mich handelt es sich hier um das Stadium, in welchem sich gegenwärtig diese Bewegung befindet. Das Material dazu ist so leicht nicht zu erlangen, und da ich in den Besitz gewiß längst nicht aller, aber doch ziemlich zahlreicher Schriftstücke und Blätter gekommen

bin[1]), will ich nicht unterlassen, ein Bild von dem heutigen Stand dieser Bewegung zu entwerfen, in der Hoffnung, den evangelischen Theologen einen kleinen Dienst damit zu thun. Ich werde mich möglichst auf rein sachliche Darstellung beschränken und die Beurteilung absichtlich zurückstellen. Beginnen wir mit der Organisation und Statistik.

1.

Die freireligiöse Bewegung hat bekanntlich ihre Wurzel teils in dem Deutschkatholizismus, teils in dem Lichtfreundentum der 40er Jahre des 19. Jahrhunderts. Nachdem längere Verhandlungen vorausgegangen waren, kam es auf einer Versammlung zu Gotha am 16. und 17. Juni 1859 zur Vereinigung beider Bewegungen, zum Abschluß „des Bundes freireligiöser Gemeinden"[2]) — ein Name, der 1862 in: „Bund freier religiöser Gemeinden" umgestaltet worden ist, weil „es ein bedeutender Unterschied sei, ob die Bestimmung „frei" sich auf „religiös" oder auf „Gemeinde" beziehe. Im ersteren Falle würde der Inhalt der Religion näher bestimmt, im zweiten nur die äußere Stellung der Gemeinde. Eine freie Gemeinde sei jede, die Herr ihres Willens ist, die sich von jeder äußeren Autorität frei gemacht habe. Der vorgeschlagene Name entspreche aber der gesamten Bundesverfassung. Der Bund habe jede Gemeinde aufzunehmen, welche sich ihre äußere Unabhängigkeit erworben habe; wolle eine Gemeinde hinzutreten, so habe sie keine Verpflichtung, sich über die Freisinnigkeit ihrer Religion zu legitimieren (Bundes-Bl. Heft 1, 8). Diesen Namen hat man bis heute beibehalten, nur versteht man

1) Ich verdanke dies Material im Wesentlichen der Güte des Predigers der freireligiösen Gemeinde zu Frankfurt a. M., Hr. Sänger, sowie den Herren Prengel in Danzig und Dr. Rupp in Königsberg, denen hiermit mein verbindlichster Dank ausgesprochen sei.

2) Vgl. Verhandlungen bei Schließung des Bundes Freireligiöser Gemeinden. Gotha, 16. 17. Juni 1859. Im Auftrage der Versammlung herausgegeben von L. Uhlich. Magdeburg, 1859. — Es ist wohl nicht nötig, darauf aufmerksam zu machen, daß dieser „Bund" von dem deutschen „Freidenkerbund", der ein Zweig des 1880 zu Brüssel gegründeten Internationalen Freidenkerbundes ist, wohl zu unterscheiden ist.

ihn heute gerade im entgegengesetzten Sinn, als er ursprünglich gemeint war. Die eben erwähnte Bundesverfassung, in Gotha 1859 einstimmig angenommen, umfaßt 11 Artikel, die im Laufe der Zeit mehr oder weniger verändert worden sind. Als „Grundsatz" des Bundes wurde festgestellt: „Freie Selbstbestimmung in allen religiösen Angelegenheiten"; als Zweck: „Förderung unseres religiösen Lebens". Um diese kurzen Sätze ist später viel gestritten worden. Sie haben sich in neuester Zeit einige Zusätze gefallen lassen müssen. Seit 1899 lautet Artikel II: „Grundsatz: Freie Selbstbestimmung in allen religiösen Angelegenheiten gemäß der eigenen fortschreitenden Erkenntnis"; und Artikel III: „Zweck: Förderung des dogmenfreien religiösen Lebens". Artikel IV bestimmte, daß jede Gemeinde, welche die Verfassung des Bundes anerkennt, Mitglied des Bundes werden kann. Nach Artikel V sollte eine Bundesversammlung alle 3 Jahre, nach Beschluß der 7. Bundesversammlung 1877 soll sie alle 2 Jahre gehalten werden; so ist's noch jetzt. Jede Gemeinde sendet dazu einen Abgeordneten. Der Ort wechselt und kann von der jedesmaligen Versammlung für das nächste Mal gewählt werden. Die Beschlüsse der Bundesversammlung sind nur Ratschläge für die Bundesgemeinden. Nur die Beschlüsse, die die Verfassung des Bundes selbst betreffen, sind für alle Gemeinden bindend. Die Geschäfte des Bundes versieht ein aus 5 Mitgliedern bestehender Bundesvorstand, der für die Zeit bis zur nächsten Bundesversammlung von jeder ordentlichen Bundesversammlung gewählt wird.

Dies die allgemeine Organisation. Die Mehrzahl aller deutschkatholischen und freireligiösen Gemeinden hat sich dem Bunde angeschlossen. 1859 bei der Bundesschließung waren es 53, 1862 110 Gemeinden. Diese Zahl steigerte sich 1874 auf 155, soviel ich sehe, die höchste Ziffer, die erreicht worden ist. Allerdings wird in den eigenen Reihen darauf aufmerksam gemacht, daß viele dieser Gemeinden aus nur ganz wenigen Mitgliedern bestehen. Seit 1877 sinkt die Zahl der Bundesgemeinden fortgesetzt, bis sie 1899 auf 50 angekommen ist. Aus der Menge der Gemeinden hat sich im Laufe der Zeit ein gewisser Stamm entwickelt, der die ganze Bewegung stützt und trägt, der auf den

Bundesversammlungen regelmäßig vertreten ist und der dort die Geschichte des Bundes macht. Zu dieser Gruppe darf man wohl die folgenden Gemeinden zählen: Königsberg, Tilsit, Danzig, Stettin, Berlin, Breslau, Liegnitz, Görlitz, Magdeburg, Halberstadt, Apolda, Nürnberg, Frankfurt a. M., Offenbach, Mannheim, Wiesbaden, Mainz. Diese Uebersicht zeigt zugleich, in welchen deutschen Gebieten die freireligiöse Bewegung vor allem ihre Mittelpunkte hat. Es sind im Wesentlichen dieselben Gebiete, die schon in den Anfängen der Bewegung genannt zu werden pflegen.

Auffallen kann es, daß Sachsen, wo ja bekanntlich der Deutschkatholizismus bei seinem ersten Auftreten sehr großen Anhang gewann, nicht vertreten ist. Die sächsischen Gemeinden gehören nicht zum Bunde, weil sie schon 1848 das Recht einer staatlich anerkannten Religionsgemeinschaft erlangten, d. h. die völlige Gleichberechtigung mit den Lutheranern, also der Landeskirche, den Reformierten und den Katholiken, ein Vorzug, der andererseits für den Deutschkatholizismus Sachsens seine großen Nachteile mit sich gebracht hat. So meinte ein Redner auf der 15. Bundesversammlung (1893): daß man auf die staatliche Anerkennung nicht allzuviel Wert zu legen brauche, beweise das Beispiel der sächsischen Gemeinden, die gerade in der Form einer Kirchengesellschaft sich nicht frei bewegen könnten und deshalb kein Leben hätten (Bundes-Bl. 98, 24). Schon der Besuch der Gothaer Versammlung 1859, also der Anschluß an den „Bund", wurde den sächsischen Deutschkatholiken von der Regierung untersagt, und als 1868 die Dresdener Gemeinde den Versuch machte, die Zurücknahme des betr. Ministerial-Erlasses und die Erlaubnis zur Abordnung eines Vertreters zur Bundesversammlung zu erwirken, erhielt sie eine ablehnende Antwort: das Glaubensbekenntnis der deutschkatholischen Gemeinden Sachsens (gemeint ist das Leipziger Glaubensbekenntnis von 1845) stimme mit den Anschauungen der freien Gemeinden nicht überein, — eine Begründung, gegen die sich nichts Stichhaltiges einwenden ließ (Bundes-Blatt 1868, Heft XX). So haben die deutschkatholischen Gemeinden Sachsens — es sind vor allem die Gemeinden Leipzig, Dresden mit Zittau, Chemnitz und Gelenau — eine vom Bunde ganz un-

abhängige, selbständige Verfassung. Ihre höchste Aufsichtsbehörde und Vertretung bildet der „Landeskirchenvorstand“ mit dem Sitze in Dresden, bestehend aus 4 ordentlichen und 5 außerordentlichen Mitgliedern, die auf 3 Jahre gewählt werden. Alle 3 Jahre beruft der Landeskirchenvorstand eine Synode. Jede Gemeinde hat ihre Vertretung im „Aeltestenrat“. Da sich auch in Sachsen der innere Charakter dieser Gemeinden stark geändert hat[1]), hat sich das Landeskonsistorium veranlaßt gesehen, ihnen den Charakter einer christlichen Religionsgemeinschaft abzuerkennen, so daß die in den deutschkatholischen Gemeinden Geborenen, wenn sie zur Landeskirche übertreten, zu taufen und Glieder dieser Gemeinden nicht zum Patenamt zuzulassen sind. Es liegt also in Sachsen der eigentümliche Fall vor, daß eine für nichtchristlich geltende Religionsgemeinschaft doch das Recht einer staatlich anerkannten Kirchengesellschaft genießt. Um nun dieses als Fessel empfundene Recht zu umgehen, haben sich da und dort freireligiöse Gemeinden gebildet, die sich dem Bunde anschlossen, die aber im Laufe der Zeit wieder eingegangen sind, so in Dresden die „Freidenker-Gemeinde“, so in Crimmitzschau der freireligiöse Verein mit freireligiöser Gemeinde u. a. m.

Sehr schwer ist die Frage nach der Mitgliederzahl der zum Bunde gehörigen Gemeinden zu beantworten. Selbst der Bundesvorstand ist dazu nicht im Stande, da die Gemeinden teils sehr ungenaue, teils gar keine Angaben über ihre zahlenmäßige Größe zu machen pflegen. Die letzte mir vorliegende statistische Angabe stammt aus dem Jahre 1899. Auf der 18. Bundesversammlung zu Stettin erklärte nämlich der Vorsitzende des Bundes-Vorstandes:

„Es ergiebt sich, wenn wir die Verhältnisse, soweit sie uns bekannt geworden sind, überschauen, daß 24 Gemeinden rund 17000 Seelen zählen, auf die anderen 24 Gemeinden entfallen nach meiner ungefähren Schätzung, die aber richtig sein dürfte, weitere 5000 Seelen, sodaß der gesamte Bund zur Zeit etwa 22000 Seelen umfassen dürfte. Ich möchte bei dieser Gelegenheit erwähnen, daß laut Ausweis der Bundesblätter 1865 — damals ist die letzte allgemeine Zählung veranstaltet worden — 118 Gemeinden

1) Vgl. J. G. Findel, Der Deutschkatholizismus in Sachsen. Leipzig 1895.

mit 20000 Seelen vorhanden waren. Die größten unter den gegenwärtigen Gemeinden, soweit sie noch über 1000 Seelen haben, sind Berlin mit 11000 Seelen, Mannheim mit 1396, Offenbach mit 1386, Magdeburg mit 1256 Seelen" (Bds.-Bl. Heft 104, 18).

Schon hier machen wir darauf aufmerksam, daß die Bewegung also numerisch so gut wie nicht gewachsen ist, ja, faßt man den Zuwachs der Bevölkerung Deutschlands seit 1865 zum Vergleich ins Auge, so ist sie nicht unbeträchtlich zurückgegangen. Ferner ist in Betracht zu ziehen, daß dem Bunde durch die „Freiprotestanten Rheinhessens" ein wesentlicher Zuzug geworden ist. Hier handelt es sich aber bekanntlich um eine Bewegung, die auf anderen Motiven beruht als auf rein freireligiösen. Jene Rheinhessen, 4800 an der Zahl, haben sich 1876 wegen Einführung der Landeskirchensteuer von der Landeskirche separiert, und 1886 schlossen sich 25 dieser Gemeinden dem Bunde an (Bundes-Bl. 84, 3). Sie sind stetig zurückgegangen und kehren langsam zur Landeskirche zurück. 1900 betrug ihre Zahl noch 3600. Ohne diesen zufälligen Zuwachs würde die Zahl der Bundesmitglieder noch geringer sein. Die Zahl der Deutschkatholiken Sachsens betrug 1895 1428, jetzt dürfte sich diese Zahl auf etwa 2200 erhöht haben durch den Zutritt namentlich sozialdemokratischer Arbeiter.

Leichter als die Frage nach der Zahl der Bundesmitglieder ist die Frage nach ihrem sozialen Stande zu beantworten. Bekanntlich war von Haus aus die deutschkatholische und die lichtfreundliche Bewegung vorwiegend vom kleinbürgerlichen und bürgerlichen Stande getragen, von jenen Kreisen, die in den 40er Jahren die Träger des Liberalismus überhaupt waren. Das blieb so, bis am Ausgang der 60er Jahre zahlreiche Arbeiter sich den Gemeinden anschlossen. Allein das änderte sich wieder. Es wurde von den Parteiführern der Anschluß an die freireligiösen Gemeinden widerraten, in der Befürchtung, daß die Arbeiter dadurch von den wichtigeren sozialen und politischen Aufgaben abgelenkt würden (Bundes-Bl. 34, 2). Aber das Hereinströmen der Arbeiterkreise ließ sich doch nicht aufhalten. Seit etwa 1890 und noch früher ist die Arbeiterschaft das bei weitem überwiegende

Element in vielen Gemeinden, namentlich in Sachsen und in Norddeutschland; auch die Nürnberger Gemeinde besteht wohl fast nur aus Arbeitern, während in Süddeutschland die bürgerlichen Kreise nicht fehlen (Bundes-Bl. 93, 31). Dadurch hat sich der Charakter der ganzen Bewegung nicht unwesentlich geändert. —

Außer im Bunde haben sich die Gemeinden und zwar die geographisch zusammenliegenden z. T. noch in besonderen Verbänden zusammengeschlossen. So besteht ein „Verband der deutschkatholischen und freireligiösen Gemeinden Süddeutschlands“ (seit 1845), dem 1899 20 Gemeinden mit etwa 8200 Mitgliedern angehörten; er hält jährlich einen Verbandstag ab. Ferner besteht ein „Ostdeutscher Verband freier religiöser Gemeinden“, zu dem die Gemeinden Königsberg, Danzig und Tilsit gehören; einst waren es 17 Gemeinden in Ost- und Westpreußen und Posen, z. B. in Elbing, Marienburg, Marienwerder, Bromberg, Thorn, Schneidemühl, sie sind alle bis auf die drei genannten eingegangen (Bundes-Bl. 116 (1900), 4). Endlich besteht noch der „Provinzialverband freireligiöser Gemeinden Schlesiens“. Nach dem amtlichen Handbuch für diese Provinz gab es dort 1898 Gemeinden in Breslau, Bunzlau, Freiburg, Görlitz, Liegnitz, Löwenberg, Pirschen und Waldenburg. Da die Liegnitzer Gemeinde ihr ziemlich geräumiges Bethaus verkauft hat, hat sie sich wohl aufgelöst. Hervorgetreten sind in letzter Zeit nur die Freireligiösen in Breslau und Görlitz. Die beiden letzten Verbände halten sehr selten und unregelmäßig ihre Tagungen ab. Früher gab es noch einen Nordwestdeutschen Provinzialverband, einen Norddeutschen Verband, einen Brandenburger Kreisverband (1871), einen preußischen Gesamt-Verband, einen Niederrheinischen freireligiösen Verband, einen Lausitzer Provinzial-Verband; sie haben sich alle wieder aufgelöst.

Hier mag auch ein Wort über die Presse dieser Gemeinden seinen Platz finden. Das offizielle Bundes-Organ, durch welches der Bundes-Vorstand seine Mitteilungen macht, sind die „Bundes-Blätter“, die seit 1862 in zwanglosen Heften erscheinen. Zu den ältesten Blättern gehört das seit 1870 von Carl Scholl heraus-

gegebene: „Es werde Licht!“ Beiträge zur Förderung der Religion der Humanität (Nürnberg-Leipzig); ferner: „Die Morgenröte“, seit 1878 von Karl Voigt, Prediger der Gemeinde zu Offenbach a. M., herausgegeben, ursprünglich unter dem Nebentitel: „Deutschkatholisches (Freireligiöses) und Freiprotestantisches Sonntagsblatt“, jetzt: „Die Morgenröte der Reformation des 20. Jahrhunderts. Blätter für religiöse Reform und Humanität“. In Ostpreußen erschien seit 1867: „Religiöse Reform“, herausgegeben von Herrendörfer in Tilsit, die in den späteren Jahren das Organ des Ostdeutschen Verbandes wurde. Von 1880—1893 gab Prediger Prengel in Danzig „Reformblätter“ heraus. Seit 1892 besteht die: „Ostdeutsche Reform“, Blätter zur Förderung der Humanität (herausgegeben von Schultzky-Königsberg), 1896 verschmolzen mit dem „Herold“. Seit demselben Jahre besteht das Breslauer „Sonntagsblatt (Freireligiöses Familienblatt) für freie Gemeinden und deren Freunde“ unter dem Motto: „Frei sei der Geist und ohne Zwang der Glaube“; Herausgeber ist Prediger G. Tschirn in Breslau. Endlich hat der junge Mainzer Prediger Knellwolf 1895 den eben erwähnten „Herold“ gegründet, ein „Sonntagsblatt zur Pflege freien Sinnes und guten Willens“ (Mainz); 1896 ist es bereits wieder eingegangen. Die 1901 ins Leben getretene, vom freireligiösen Prediger Sänger in Frankfurt a. M. herausgegebene Halbmonatsschrift: „Das freie Wort“ (Neuer Frankfurter Verlag) dient ebenfalls dieser Bewegung.

2.

Die Anschauungen und die Gedankenwelt der Freireligiösen darzustellen ist sehr leicht und zugleich sehr schwer. Sehr leicht, sobald man sich begnügt mit dem Hinweis auf die zwei schon erwähnten Artikel der Bundesverfassung über Grundsatz und Zweck des Bundes: „Freie Selbstbestimmung in allen religiösen Angelegenheiten gemäß der eigenen fortschreitenden Erkenntnis“ und „Förderung des dogmenfreien religiösen Lebens“. Aber wem ist mit diesen absichtlich unbestimmt gehaltenen und ganz unklaren Formeln gedient? Man wird auch nicht viel klüger, wenn man hinzufügt, daß alle darin einig sind, daß die in den

christlichen Kirchen gepflegte Religion gleicherweise abzulehnen ist, daß also jeder selbst sich seine Religion schaffen müsse. Denn das gilt als Kanon, daß die Religion innerhalb der Kirchen bei Niemandem auf „freier Selbstbestimmung“, d. h. doch auf persönlich erworbener Ueberzeugung beruhen kann, sondern nur Produkt des kirchlichen Zwanges und ihrem inneren Wesen nach nur toter Dogmenglaube ist.

„Die Ueberzeugung der Gläubigen beruht in der blinden Annahme dessen, was eine frühere Zeit für wahr gehalten, in der Beschränkung des eigenen Wollens, in der Unterdrückung des eigenen Empfindens, in der Fesselung des eigenen Denkens... Der alte Glaube ist ein Produkt des Zwanges“,

sagt ein freireligiöser Prediger (Welker, Freirel. Predigten I, 27).

Dies als die allen Freireligiösen gemeinsame Grundanschauung festzustellen, bedarf keiner Mühe, das liegt auf der Hand. Schwierig aber wird die Aufgabe, wenn man nach positiven und bestimmten Anschauungen sich umsieht. Man ist eben nur einig im Negieren, und mit vollem Recht sagt derselbe freireligiöse Prediger: „Unsere Arbeit setzt sich größtenteils nur aus Verneinungen zusammen“ (ebenda I, 9). Denn das Prinzip der absoluten Freiheit bringt es mit sich, daß eine große Mannigfaltigkeit von Ansichten hervortritt, von denen keine einzige offiziell gilt. Sodann zeichnen sich die vorgetragenen Ansichten selbst durch eine große Unklarheit und Verschwommenheit aus. Alles bleibt in der Schwebe; nirgends eine eingehende, zusammenfassende Darstellung dessen, was einem Freireligiösen Inhalt der Religion ist. Religion, so werden wir belehrt, hat keinen Inhalt; von anderen wird dieser Satz allerdings wieder angefochten. Jedenfalls gilt als Prinzip, möglichst nichts zu formulieren und auf einen festen, klaren Begriff zu bringen. Das hieße ja wieder eine Dogmatik schaffen, also ein Lehrgesetz aufrichten, in den „Konfessionalismus“ zurückgleiten, die Freiheit der Selbstbestimmung alterieren. Nichts auszusagen, das gilt als oberstes Prinzip, damit ein jeder glauben könne, was er will. Allein erteilt man denn nicht Religionsunterricht? Findet nicht Predigt statt? Kann man sich das alles denken, ohne daß auf Seiten des Lehrenden eine feste, in sicheren Vorstellungsformen sich ergehende Anschauung vorhanden ist? Wie kann man

Propaganda treiben, ohne daß fest formulierte Sätze ausgesprochen werden, die deutlich und bestimmt sagen: das „glauben" wir, das ist uns der Inhalt der Religion?

Beides, daß bunte Mannigfaltigkeit der Anschauungen, ja der Prinzipien, sowie daß eine weite Unklarheit herrscht, wird in den Reihen der Freireligiösen selbst oft unumwunden zugestanden. Freilich sehen die einen in der Mannigfaltigkeit einen Vorzug, die anderen einen Schaden; einen Vorzug insofern, als eben jeder frei seine, gerade seine Anschauung ausbilden und vertreten soll, ohne sie dem anderen irgendwie aufzwingen zu wollen. Der vollendete Subjektivismus und Individualismus erscheint als höchste Tugend in der Religion. Andere beklagen diese Zersplitterung. Ein Redner auf der 18. Bundesversammlung konstatierte, daß die verschiedenen Richtungen im Bunde gar nicht mehr unter einen Hut zu bringen seien (Bds.-Bl. 114, 67).

„Zwischen den verschiedenen Menschen in unserem Bunde", sagt ein anderer, „bestehen solche ungeheure Unterschiede in Bezug auf intellektuelle Auffassung, daß ich sagen muß, zwischen manchen von uns liegt ein Weltmeer. Viele von uns stehen weit näher der alten Kirchenorthodoxie als der modernen Weltauffassung" (Ebenda, S. 104).

Er meinte freilich, die praktische Einigkeit sei wichtiger als die theoretische, was denn freilich wieder ganz im Widerspruch stand mit der Betonung gerade der Weltanschauung von anderer Seite. Tschirn schreibt in seinem Sonntagsblatt:

„Gerade in Bezug auf die wichtigsten Gegenstände des religiösen Erkennens und Lebens . . . kann eine allseitige Uebereinstimmung zur Zeit schlechterdings nicht erzielt werden" (1901, S. 51).

Hören wir ferner, was die Nürnberger Gemeinde 1897 den Bundesgemeinden vortrug:

„Der Mangel gemeinsamer Grundsätze für alle Bundesgemeinden scheint nach und nach immer fühlbarer hervorzutreten. Bei der Verschiedenartigkeit der in den freireligiösen Organen hervortretenden Ansichten ist thatsächlich eine Verschwommenheit der Meinungen und eine Unklarheit der Grundbegriffe eingetreten, welche bei Fortdauer und Fortschreiten befürchten lassen, daß die Bestimmtheit der Grenzen immer mehr verwischt wird" (Bds.-Bl. 106, 10).

Auf derselben Bundesversammlung erklärte der Vertreter Nürnbergs, daß die Ursache für das schlechte Resultat der Wirk-

samkeit der freien Gemeinden nach außen hin darin liege, daß „die Verwirrung und Unklarheit in den einzelnen Gemeinden noch eine so große sei“ (Bds.-Blatt 108, 48). Ich kann endlich nicht unterlassen, noch ein Wort Findels aus seiner Broschüre: Der Deutschkatholizismus in Sachsen (1895) anzuführen. Er sagt dort Seite 23:

„Ein die sächsischen Gemeinden umschlingendes gemeinsames Geistesband, eine Standarte gemeinsamer Anschauungen und Ueberzeugungen giebt es in Wirklichkeit nicht mehr. Alles ist aufgelöst in ein Chaos subjektiver Einzelanschauungen, die einander widersprechen und sich gegenseitig aufheben“.

Die Ursachen dieser Verwirrung sieht Findel in dem Verlassen des christlichen Bodens und in der Erhebung der atheistischen Naturwissenschaft zur höchsten Instanz.

Dies einige Aeußerungen aus neuester Zeit aus den Reihen der Freireligiösen selbst zum Zeugnis für die vorhandenen Zustände. Man wird sich darnach nicht wundern, daß das seit etlichen Jahren immer wieder erlassene Preisausschreiben des Südwestdeutschen Verbandes für die Abfassung eines Katechismus, und zwar eines solchen für die ganz kleinen, eines anderen für die heranwachsenden Kinder und eines für die Erwachsenen, bis heute ohne Erfolg geblieben ist.

Und doch macht sich das Verlangen nach klaren Sätzen, nach einer Art Glaubensbekenntnis immer lauter im Bunde geltend, das von anderer Seite wieder stark bekämpft wird.

Das führt uns hinüber zu den verschiedenen Richtungen innerhalb dieser religiösen Gruppe. Im allgemeinen sind deren drei zu bemerken.

Die Rechte, also die Konservativen, bilden die Ostpreußen, oft auch als die „Königsberger“ bezeichnet. Sie halten zunächst an dem alten doktrinären Freiheitsbegriff fest. Ihr Dogma ist „die freie Selbstbestimmung in allen religiösen Angelegenheiten“. Bisher haben sie sich noch immer und mit Erfolg gegen jede Aufstellung von bestimmten Grundsätzen seitens des Bundes gewehrt.

„Sobald wir über den Grundsatz der freien Selbstbestimmung hinausgehen“, sagte, jedenfalls im Namen seiner Gemeinde, der Prediger von

Königsberg 1897, „verfallen wir wieder in eine neue Form des Konfessionalismus, in irgend eine neue Form des Glaubenszwanges. Unser Grundsatz enthält in seiner Konsequenz die Anerkennung der absoluten, schrankenlosen Toleranz. Viele mögen den Hinweis auf Jesus nicht, weil er schon vor 2000 Jahren gelebt. Gehen wir hundert Jahre auf Lessing zurück. Sein Nathan ist das Hohelied der absoluten, schrankenlosen und uneingeschränkten Toleranz und die Prinzipien, die in diesem gewaltigen Geisteswerke eines unserer größten freien Männer zum Ausdruck gekommen, die werden wir wenigstens mit aller Kraft verteidigen gegen jeden Versuch, diesen Grundsatz der freien Selbstbestimmung zu verderben" (Bds.-Bl. 108, 59).

So vertreten die Königsberger die Toleranz der hinter uns liegenden Aufklärung. § 3 der Danziger Statuten von 1898 lautet: „Die Gemeinde stellt ein bindendes Glaubensbekenntnis nicht auf und erkennt die Gleichberechtigung jeder religiösen Ueberzeugung an".

Die kurze Formulierung des mehrfach erwähnten Artikels II der Bundesverfassung hat den „Königsbergern" bisher die Teilnahme am Bunde ermöglicht, weil er sie schützt gegen eine radikale Anschauung, die von der Linken aus siegreich vordringen möchte. Die „Königsberger" Richtung hat sich nämlich aus der Vergangenheit noch starke Reste christlicher Gedanken und christlicher Sitte gerettet, was ihren Anhängern den offenen Vorwurf eingetragen hat, sie hielten noch zu sehr am Christentum fest (Bds.-Bl. 93, 98). Es ist auch nicht unwidersprochen geblieben, daß der Prediger der Königsberger Gemeinde den Religionsunterricht an die Bibel angeknüpft sehen wollte, an „dies herrliche Religionsbuch, das den Glauben an Gott, Unsterblichkeit und Tugend vertrete und in der Lehre Jesu von Gotteskindschaft, Liebe und Freiheit eine herrliche Ethik enthalte" (Bds.-Bl. 116, 7).

In der Geschichte der Königsberger Gemeinde (1895) heißt es von dieser Richtung:

„Man macht ihr zum Vorwurf, daß sie orthodoxe und mystische Neigungen pflege und mit der fortschreitenden Vernunft und Wissenschaft nicht Schritt zu halten vermöge" (S. 75).

Und wenige Seiten später wird gesagt:

„Die Königsberger Gemeinde war (1863) nach wiederholten Besprechungen stets zu demselben Resultat gelangt, daß gerade die Grundsätze, welche eine Lossagung von der christlichen Kirche fordern, aus

der Unfreiheit entspringen, daß gerade die Erklärung, sich um der Freiheit willen von der christlichen Kirche lossagen zu müssen, mit dem Gesetz der Freiheit und Verantwortlichkeit in Widerspruch stehe und daß wir, um in Wahrheit freie Menschen zu werden, nicht aufhören dürften, Christen zu sein" (S. 77).

Diese Stellung wird heute noch von der „Königsberger Richtung", allerdings, wie wir sehen werden, nicht ungeteilt, festgehalten. Wieviel von alter kultischer Sitte in diesen Gemeinden noch bewahrt wird, davon wird weiter unten die Rede sein.

Die äußerste Linke, namentlich, soviel ich sehe, von den Gemeinden zu Nürnberg, Berlin und Stettin und von den sächsischen Gemeinden zu Leipzig und zu Chemnitz vertreten, hat sich dem Atheismus und Naturalismus völlig ausgeliefert.

„Die Nürnberger Richtung", erklärte der Vertreter Nürnbergs auf der 17. Bundesversammlung 1897, „ist ein verklärter Atheismus, verschieden von bloß vernünftiger Aufklärung dadurch, daß die Gemütspflege betont wird" (Bds.-Bl. 108, 84). (Was man sich unter einem „verklärten Atheismus" denken soll, bleibt trotz des Zusatzes unklar). Der Vertreter Berlins erklärte einmal: „Wir sollten mit dem Christennamen alle brechen: der christliche Glaube ist Monotheismus, aber nicht Pantheismus und ersterem hängt niemand von uns an" (Bds.-Bl. 98, 22). Diese Radikalen wollen mit aller Entschiedenheit dem Bunde Grundsätze aufdrängen, in denen klipp und klar der moderne Atheismus proklamiert werden soll. Im Gegensatz zu den Königsberger Theoretikern und Idealisten sind diese die Praktiker und Realisten. Denn um der Propaganda willen dringen sie so eifrig auf Aufstellung bestimmter Grundsätze. „In Nürnberg gewinnen wir nicht ein einziges Mitglied, wenn wir den Leuten nicht sagen, was wir wollen" (Bds.-Bl. 108, 83). Ihnen erscheint die Haltung der „Königsberger" als „unfruchtbare Prinzipienreiterei, als Eigensinn und unnütze Befürchtung". Noch hat diese Partei den Sieg nicht erfochten, aber dringt in den Gemeinden das sozialdemokratische Element noch weiter ein, so ist ihr der Sieg gewiß. Wie helfen sich aber die Ostpreußen? Sie müssen doch auch irgend auf die Frage: Was wollen die freireligiösen Gemeinden? Rede und Antwort stehen. In Königsberg hat man den Ausweg gefunden,

daß man eine Reihe von „Erklärungen" einzelner Mitglieder selbst hat drucken lassen. Sie enthalten nichts, was einem Glaubensbekenntnis ähnlich sieht, sondern sind nur offene Geständnisse darüber, was der Einzelne in der offiziellen Kirche nicht gefunden, was ihm aber die freireligiösen Gemeinden geboten haben. Diese „Erklärungen" stammen z. T. aus den 60er und 70er Jahren des vorigen Jahrhunderts, doch finden sich solche aus neuester Zeit auch in der Geschichte der Königsberger Gemeinde (S. 124 ff.). Jene zeigen, freilich mehr oder weniger, ein aus der Aufklärung stammendes Christentum. Alle sind sie darin einig, daß das die Gemeinde Verbindende das Suchen nach Wahrheit, die „freie Selbstbestimmung" ist. Diese Blätter machen es voll begreiflich, wie tief dieser Gedanke den Ostdeutschen in Fleisch und Blut steckt und warum sie sich gegen jede Aufstellung eines „Glaubensbekenntnisses" wehren. Sie kämpfen wirklich für ihren Herzpunkt.

Vermittelnd steht eine dritte Richtung, namentlich durch die Süddeutschen vertreten. Man hat den Radikalen etwas Prinzipielles nicht entgegenzustellen, aber man steht doch bewußt unter dem Einfluß der eigenen Geschichte: man fühlt christlich, insofern die christliche Moral festgehalten werden soll. Auch Jesu wird noch irgend eine besondere Stellung als sittliches Vorbild zuerkannt. So hat man manches mit den Ostpreußen gemeinsam und will sich von den radikalen Linken nicht vergewaltigen lassen.

Mitten in diese verschiedenartigen Töne klingen dann und wann vereinzelt auch modern christliche Klänge herein:

„Ich habe mich eine Zeit lang vom Christentum losgesagt", bekannte ein anderer, „und bin später wieder mächtig zu ihm zurückgezogen worden. Für mich ist Christentum jetzt mehr als Menschentum. Heiland, Kämpfer, Heldentum, das alles liegt in dem Worte Christentum. Der Blick auf die Person Christi wirkt begeisternd auf die Gemüter von Kindern und Erwachsenen. Wir lernen durch solche religiöse Betrachtung den Glauben an den Sieg des Guten und werden dazu erzogen, gleichsam instinktiv unsere Pflicht zu thun" (Bds.-Bl. 108, 82).

Viel Echo finden solche Töne freilich nicht.

Um nun von der Mannigfaltigkeit und Unklarheit der Vorstellungen dem Leser selbst ein Bild zu geben, will ich zunächst verschiedene Definitionen des Religionsbegriffes neben

einander stellen und zwar lasse ich zuerst die offiziellen „Grundsätze" der einzelnen Gemeinden, so weit sie vorliegen, reden. Die freireligiöse Gemeinde Berlin I sagt:

„Wir verstehen unter Religion nicht irgend eine Beziehung zu einem außerweltlichen, übernatürlichen Wesen (Gott oder Teufel) und Leben (Himmel oder Hölle), sondern das mehr oder weniger bewußte ewig menschliche Streben nach einem harmonischen Verhältnis zu der uns umgebenden Welt auf Grund unserer eigenen inneren Harmonie, d. h. unserer Wahrhaftigkeit und Gewissenhaftigkeit. — Die Quellen der Religion sind uns die Natur und Vernunft, welche wie alles unter dem Gesetz der Bewegung und Entwicklung stehen, weshalb uns die Religion nach ihrer theoretischen Seite nicht irgend ein feststehender (positiver) Glaube, sondern vielmehr das Streben nach allseitiger tieferer Erkenntnis ist. . . Nach ihrer praktischen Seite ist uns Religion wesentlich Sittlichkeit".

Ganz ähnlich bekennt auch die Münchner und die Nürnberger Gemeinde. — Der Schlesische Verband erklärt:

„Unter „Religion" verstehen wir das im Gottesbegriff begründete, immer klarer werdende Bewußtsein der Welteinheit, aus welchem das wahrhaft menschliche Gemeingefühl und die wahrhaft menschliche, vernunftgemäße Gestaltung unseres ganzen Lebens folgt".

Den Frankfurtern ist Religion die „Empfindung und das Bewußtsein der Welteinheit und der Zusammengehörigkeit des Menschen mit der Welt".

„Auf dieses Bewußtsein gründen wir die Lehren über Menschenpflichten, Sittlichkeit und Nächstenliebe, deren gewissenhafte Erfüllung uns als die Bethätigung wahren religiösen Lebens gilt". —

Die Gemeinden Hannover und Magdeburg sehen in der Religion „die freudige Gewissenhaftigkeit, welche das Gesetz des menschlichen Lebens zu erfüllen beflissen ist und darin das Glück findet. Darum lassen wir uns angelegen sein, unsere Stelle in der großen Weltordnung zu erkennen und auszufüllen. Zu solcher Erkenntnis soll uns der freie Gebrauch der Vernunft verhelfen, welche aus der Betrachtung der Natur, der Geschichte und des eigenen Wesens zu schöpfen hat". — „Religion", so sagen die Freiprotestanten Rheinhessens, „ist das Leben der Seele in Gott oder Geistesgemeinschaft des Menschen mit Gott. Im religiösen Verhältnis wird die Empfindung des Menschen zu klarer Ueberzeugung und zu einer inneren Gewißheit, daß eine ewige Vernunft, welche unser Verstand nur als Geist zu denken vermag, das Weltganze geordnet hat und nach unverbrüchlichen Gesetzen regiert".

Nun einige Aeußerungen Einzelner! Gegen die Auffassung von Religion, wie sie die Nürnberger, die Berliner und Münchner haben, hat u. a. Prediger Sänger sehr richtig eingewandt,

daß Streben nach Erkenntnis durchaus nicht Religion sei.

„Ich kann mir einen Menschen denken, der ganz außerordentlich nach Erkenntnis strebt und der doch herzlich wenig Religion hat".

Für ihn ist Religion „der Glaube an irgend eine Erklärung über die Entstehung und den Bestand des Weltalls und über die Entstehung im besonderen des Menschen" (Bds.-Bl. 114, 70). Hier also wird Religion in ein Glauben gesetzt. In derselben Diskussion lehnte sich ein Redner dagegen auf, mit Religion irgend einen Glaubensinhalt zu verbinden, aber auch ein Erkennen sollte sie nicht sein, vielmehr nur „Gewissenhaftigkeit" (Ebenda S. 88 f.). In neuerer Zeit sind überhaupt Stimmen laut geworden gegen beide Auffassungen, Religion sei Erkennen oder Sittlichkeit. So ließ sich ein junger, offenbar von neueren theologischen Gedanken stark berührter Prediger auf der 17. Bundesversammlung also vernehmen:

„Wenn man sagt, Religion ist uns Wissenschaft, Sittlichkeit, so sage ich: warum nehmen Sie denn überhaupt noch das Wort Religion und nicht das Wort Sittlichkeit? Es giebt ja schon ethische Gemeinschaften... Für mich giebt es da noch eine speziell religiöse Seite, die auf das Gefühlsleben des Menschen spekuliert. Der Gott, den man nicht fühlt, ist auch nicht unser Eigentum; eine solche Religion, die nicht Gefühlssache ist, ist keine eigentliche Religion" (Bds.-Bl. 108, 61).

Ein anderer erklärte: „Mir ist Religion die Abhängigkeit von einer Autorität, die für mich das höchste Wohl und tiefste Wehe bedeutet" (Ebenda S. 82). Ein anderer Prediger der Gemeinde definierte die Religion „als Inbegriff der höchsten Vorstellungen und Grundsätze, nach denen wir unser Leben führen wollen" (Breslauer Sonntagsbl. 1899, S. 315).

Bei diesen Aufstellungen, die im Einzelnen zu kritisieren ich dem Leser überlasse, liegt die prinzipielle Verschiedenheit auf der Hand. Es fällt aber auf, daß sie nicht irgendwie wissenschaftlich begründet erscheinen, was man von einer Gruppe, die so hoch von der Wissenschaft denkt, doch erwarten müßte. Denn Willkür und Einfall ist es, bald das rein theoretische Erkennen, bald das praktische Handeln oder beides als Religion zu bezeichnen. Nur ausnahmsweise klingt eine Ahnung davon durch, daß die Religion ein selbständiges Gebiet des menschlichen Geisteslebens ist. Daß

man über ihr Wesen nur durch Betrachtung der historischen Religionen klar werden kann, fällt niemandem ein. Es ist ein einfaches Dogma, daß alle historischen Religionen Zerrbilder sind, und daß das echte Wesen der Religion sich gewissermaßen a priori konstruieren lasse, wenn man sich nur auf den gesunden Menschenverstand verläßt. Man steht so stark unter dem Banne der naturwissenschaftlichen Betrachtung, daß man es für überflüssig zu halten scheint, Ausnahmen abgerechnet, sich mit der modernen Religionsphilosophie, von der Theologie ganz zu geschweigen, in strenger Fühlung zu halten. Man weiß doch nicht, was Religion ist, wenn man z. B. erklärt, der Glaube der verschiedenen Religionen sei aus dem Bedürfnisse der Vernunft, für alles Daseiende die Ursachen zu finden, sei aus dem Kausalitätsbedürfnis der Vernunft hervorgegangen. Aber das wäre zu ertragen, und es würde auch nicht viel ausmachen, daß man über einen richtigen Religionsbegriff im Dunkeln tastet, hätte man nur Religion selbst, möchte sie auch von den überlieferten Religionen abweichen. Aber das ist nicht der Fall. Ja, als Aufgabe ist's wohl ausgesprochen worden: wir müssen eine neue Religion schaffen, aber was davon bisher in die Erscheinung getreten ist, ist doch jämmerlich wenig. Denn eine Religion, die alles Andere sein soll, nur nicht Gemeinschaft mit Gott, nur nicht Beziehung zu einem Transzendenten, ist ein Messer ohne Klinge.

Dieselbe Unklarheit und Verschwommenheit begegnet uns, wenn wir die Freireligiösen nach ihrer Gottesvorstellung fragen.

Nehmen wir wieder die „Grundsätze" der einzelnen Gemeinden zur Hand! Da schweigt sich die Berliner Gemeinde über den Gottesgedanken ganz aus, nur daß sie eben, wie wir oben schon gelesen haben, eine Beziehung zu einem außerweltlichen, übernatürlichen Gott ausdrücklich verwirft. Die humanistische Gemeinde Berlin II spricht sich folgendermaßen aus:

„Das denkbar höchste und vollkommenste Wesen überhaupt — von den meisten Religionen als Schöpfer der Welt gedacht und Gott genannt — ist für uns die schrankenlose (absolute) Welt selbst, mit ihren mannigfaltigen Kräften und unveränderlichen Gesetzen in uns und unter uns. Dieses All-Wesen ist in seiner Unbedingtheit nicht völlig zu begreifen, aber

auch nicht völlig unbegreiflich, sondern mehr und mehr zu begreifen. Die Welt oder Allnatur, der Urgrund alles Seins und Lebens, ist für uns auch die einzige Quelle, aus der wir unsere Erkenntnis schöpfen. So tritt für uns an die Stelle der sogenannten Gotteskunde (Theologie) die Weltkunde (Kosmologie) und an Stelle der Gebote Gottes die Gesetze der Natur, von deren Erkenntnis und Befolgung unser Glück und Geschick abhängt".

Die Schlesischen Gemeinden bekennen:

„Nach unserer heutigen Erkenntnis wissen wir, daß keine überweltliche persönliche Gottheit die Weltordnung und Welteinheit vermittelt, sondern daß das Weltall durch die Weltgesetze unmittelbar in sich selber eins und ewig ist. Die Welt ist unsere einige Gottheit".

Die Frankfurter Gemeinde beantwortet die Frage: „Was verstehen wir unter Gott"? folgendermaßen:

„Gott ist uns das Ideal alles Guten, Rechten, Wahren und Vollkommenen in der Welt. Jede weitere Vorstellung bleibt jedem einzelnen überlassen".

Die Gemeinde Hannover sagt:

„Wir haben die alte Weltanschauung — die heidnische wie jüdisch-christliche und mohamedanische — als eine irrige, verkehrte, auf Augenschein und Einbildung beruhende, der Vernunft und den Naturgesetzen widersprechende erkannt; wir stehen auf dem Boden der einheitlichen oder neuen Weltanschauung. Unser „Messias" ist der wissenschaftliche Geist, der die Herzen und Augen der Menschen öffnet, die selbstgeschaffenen Götter als solche erkennen lehrt und das Allerheiligste aus dem „welten-armen Aether" zurück in's eigene Menschenherz nehmen läßt".

Die Mannheimer Gemeinde findet, daß „den persönlichen Gott, nach den Schilderungen der Bibel, die auf der heutigen Wissenschaft aufgebaute Weltordnung entthront hat":

„An der Gottesidee dagegen halten wir fest, als einer Forderung der Vernunft und des Herzens. Wir verzichten auf eine Definition derselben, sondern überlassen es jedem unserer Gemeindeangehörigen, sich seine eigene Ansicht über diese schwierige Materie zu bilden. Aber, wie auch der Einzelne darüber denken mag, darin stimmen wir alle überein, daß das Wahre, Schöne und Gute göttlichen Wesens, daher als nachahmenswert zu beherzigen ist".

München geht wie Berlin I über den Gottesgedanken mit Stillschweigen hinweg, ebenso Nürnberg. Nordhausen erklärt:

„Wir erkennen die Einheit Gottes und der Welt, indem wir das Weltall als die ewige Offenbarung des Weltwesens wissen, und gründen auf diese Einheit unsere Religion. Wir verwerfen daher alle Religion, welche Gott und Welt als zwei getrennte, wesentlich entgegengesetzte Naturen betrachtet, als irrig und verderblich. Wir erkennen im Weltall eine

ewige Weltordnung, welche aus der Natur aller Dinge mit Notwendigkeit hervorgeht. Wir verwerfen daher alle Meinungen, welche eine Macht als Regiererin des Weltalls annimmt, als irrig und verderblich".

Das Bekenntnis von Offenbach lautet:

„Wir verwerfen die Gottesvorstellung der alten Kirche, nach welcher Gott als ein von der Welt getrenntes, persönliches, menschenähnliches Wesen dargestellt wird. Wir denken ihn als das der Welt innewohnende schöpferische Leben, das Allwesen des Lebens, welches jedes Einzelleben aus sich erzeugt und auch wieder in sich zurücknimmt; das im Bewußtsein des Menschen sich offenbart, als das Ideal der Vollkommenheit".

Dem alten Kirchenglauben am nächsten stehen auch hier die Rheinhessen mit ihrem Bekenntnis:

„Wir erkennen Gott als den einzigen und allgegenwärtigen Geist im Weltall. Zugleich ist uns Gott das Ideal, Urbild und Quelle alles Guten, Wahren und Vollkommenen. Gott ist die Liebe. Jede andere Vorstellung von Gott wünschen wir dem persönlichen Bedürfnis, dem Empfinden und Denken des Einzelnen anheimgestellt".

Die Ostpreußen verzichten aus Grundsatz auf jede offizielle Feststellung ihrer religiösen Vorstellungen, daher können sie hier nicht zu Worte kommen.

Wir sehen auch hier eine unter sich nicht auszugleichende Verschiedenheit der Anschauungen: Wir hören Zeugnisse vom nackten Atheismus an, durch den Pantheismus hindurch bis zur Vorstellung eines von der Welt unterschiedenen mehr oder weniger klar als persönlich gedachten Gottes.

Wenden wir uns wieder zu persönlichen Aeußerungen, so klingen auch hier die Töne schrill und unharmonisch durcheinander. Zunächst mögen aus einem, in vieler Beziehung interessanten Artikel „Unser Glaube" (Breslauer Sonntagsblatt 1899, Nr. 33) hier einige Sätze Platz finden:

„Mancher Freireligiöse weiß, wenn er nach seinem Glauben gefragt wird, nicht anders zu antworten als: „Ich glaube, was vernünftig ist". Allein dieser Satz enthält für den natürlich denkenden Menschen etwas Selbstverständliches. Ich glaube an die Vernunft, heißt eigentlich nur, ich halte für wahr, was ich für wahr halte. Daraus kann ich keine Kraft, keinen Mut, keine Begeisterung, keinen Trost schöpfen. Ich halte für wahr, daß die Welt nicht geschaffen, sondern ewig ist, aber das läßt mich höchst kalt. Ich halte für wahr, daß alles in der Welt natürlich zugeht, ich glaube nicht an Wunder. Ganz gut. Aber ist aus der Wunderleugnung je eine Heldenthat entsprungen? Hat diese sehr vernünftige Anschauung

je einem Menschen Freudigkeit, Standhaftigkeit, Opfermut eingeflößt, was alles ein inniger, echter Glaube geben muß, ein bloßes Fürwahrhalten nie geben kann? Glaube, religiöser Glaube, ist die innige Hingabe an ein Höchstes, dem man sein Leben weiht. Dieses Höchste, welches der Freireligiöse anerkennt, dem er sein Leben weiht, woran er glaubt, kann nur das Ideal sein, bestehend aus den höchsten sittlichen Ideen: Wahrheit, Freiheit, Recht und Liebe. Ein Leben ohne das Ideal ist ein Tierleben, mit dem Ideal ist es ein Menschenleben. Der Glaube an das Ideal giebt Frieden und macht selig. Er braucht durch keine Wissenschaft bestätigt zu werden und kann niemals durch eine Wissenschaft widerlegt werden. Der Christengott ist das Ideal, als Person gedacht, der Heiland Jesus das zum Menschen verkörperte Ideal für den gläubigen Christen. Nicht mehr Glaube an den Höchsten, sondern Glaube an das Höchste, das ist der Fortschritt, den die freie Religion bringt, ist diese Religion selbst".

In der zur Propaganda bestimmten Broschüre Georg Schneiders: Was erstreben die freireligiösen Gemeinden? (2. Aufl. 1901) lesen wir S. 9:

„Wir haben Beweise weder für das Dasein noch für das Nichtdasein Gottes. Die Unmöglichkeit aber eines persönlichen und zugleich allmächtigen, allwissenden und allgegenwärtigen Gottes liegt auf der Hand... Wir haben auch in dem ewig wahren Buch der Natur gelesen und manches Kapitel desselben mit staunender Bewunderung betrachtet: ‚O wie sind deine Werke so groß und viel; du hast sie alle weislich geordnet und die Erde ist voll deiner Güte!' Aber was wir nicht gefunden haben, ist — der persönliche Gott; statt dessen aber eine Kraft, die das Leben schafft und erhält, eine Kraft, die da wirkt nach ewigen Gesetzen und bestimmten Zwecken, eine Kraft, die uns Alle durch ihre Gaben erfreut; und wir haben sie gefunden, nicht gesondert und getrennt von der Welten Unendlichkeit, sondern eins mit ihr, ewig eins, wie Körper und Geist in der kleinen Welt, Mensch genannt".

In den „Predigten" von Welker lesen wir:

„Wenn die Summe aller Vollkommenheit ihren Ausdruck findet in den oft gebrauchten Wörtern „gut, wahr und schön", so ist Gott für uns die höchste Vorstellung von dem Guten, der erhabenste Gedanke der Wahrheit, das beseligendste Gefühl des Schönen" (S. 60).

An anderer Stelle sagt er:

„Ich bekenne, weit davon entfernt zu sein, irgend einen Glauben von „Gott" zu haben; ich bin nicht nur Atheist in Hinsicht auf den Gottesglauben der Kirche, ich verwahre mich dagegen, Pantheist genannt zu werden; ich leugne, in dieser Hinsicht irgend etwas zu glauben: aber ich weiß, daß es Unendlichkeiten des Daseins giebt, für die uns der Schlüssel fehlt... Der Gedanke nun, der die Unendlichkeit des Daseins ermißt, der Gedanke, der alle Mißtöne im Leben zu rauschenden Akkorden vereinigt,

der Gedanke, der in allem zu Ende denkt und nirgends eine Schranke findet, der Gedanke, der sich widersprechendes Fühlen zusammenfließen läßt zu einem großen klaren Strome, der Gedanke ist mir Gott" (S. 125).

Ein Mitglied der Königsberger Gemeinde antwortete 1895 auf die Frage: Was ist Gott?:

„Die ganze Welt ist sein Stoff, und jede Form durchdringt seine Kraft, sein Geist. Er ist die Grundursache aller Wirkungen; aus ihm quillt alles Leben, weil er ewiges Leben hat. Formen und Gestalten ändern sich im Weltraum und mit ihnen ihr Geist, aber Stoff wie Kraft bleibt ewig, weil Gott ewig ist. Nicht jedes Ding ist Gott, sondern alle Dinge — auch der Mensch — sind Teile von ihm. Der Mensch, im Laufe der Erdentwicklung nach dem Vorbilde des Ewigen entstanden, sieht, wenn er zum Selbstbewußtsein gekommen ist, die Dinge um ihn herum werden, bestehen und vergehen, auch ohne sein Zuthun; aber nicht nur durch Naturbetrachtung sieht er sich gezwungen, eine höhere Macht anzuerkennen, auch durch Erkenntnis seines innersten Wesens, seines Geistes; vermittelst seiner geistigen Fähigkeiten kommt er zur Einsicht der Allmacht, welche ihm diese verlieh, er fühlt sich abhängig, erkennt aber auch zugleich die Macht des Geistes über den Körper. Diese Allmacht nenne ich Gott. Ich weiß Gott, ich glaube an Gott" (vgl. Geschichte der Königsberger Gemeinde S. 129).

In den „Erklärungen" der Königsberger aus den früheren Jahren ist sehr oft vom Gott der Liebe, vom Vater, dessen Kinder wir sind, die Rede. Es ist bemerkenswert, daß ich in den neueren „Erklärungen" derartige Vorstellungen nicht gefunden habe.

Der Glaube an persönliche Unsterblichkeit ist — vielleicht von Mitgliedern der ostpreußischen Gemeinden abgesehen — auf der ganzen Linie aufgegeben. Der Mensch ist nur für das Diesseits geschaffen. Das ist allgemeiner Kanon. Zeugnisse dafür anzuführen will ich, um nicht zu lang zu werden, unterlassen.

Die Frage drängt sich auf, mit welchem Recht man denn hier überhaupt noch Religion für sich in Anspruch nimmt. Man wird darauf erwidern können, daß allerdings bei den konservativ Gerichteten noch wirklich religiöse Stimmungen, Nachklänge vergangener Zeiten, vorhanden sind, wie das nächste Citat sofort zeigen wird. Aber überall da, wo man unverhüllt den Atheismus proklamiert hat, kann von Religion ernstlich nicht mehr die Rede sein. Eine scharfe Kritik der in den Reihen der freireligiösen Gemeinden selbst unter dem Namen „Religion" gepflegten und geduldeten Anschauungen hat der Prediger der Gemeinden

in Königsberg und Tilsit, Dr. th. C. Schieler, ein früherer katholischer Geistlicher, gegeben in einer Rede, gehalten am Stiftungstag der erstgenannten Gemeinde 1901 („Die religiöse Bewegung unserer Tage und die freie religiöse Gemeinde"), wenn er sagt:

„Giebt es nicht auch jetzt solche, ja viele, welche mit dem Wort Religion ein freventliches Spiel treiben, die Gott leugnen, des Atheismus sich rühmen und dennoch von religiösen Bedürfnissen ihrerseits reden; die dem Pantheismus huldigen und folgerichtig sich selbst für einen Teil der Gottheit halten müssen oder für eine Offenbarung des All-Gottes und dennoch von religiösem Bedürfnis reden; die dem Materialismus huldigen, der Negation eines jeden von dem Zeugnis der Sinne unabhängigen, geistigen Erkennens und Wollens, eines jeden geistigen Lebens und dennoch religiös sein wollen. Wer eine solche Weltanschauung hat, ihr huldigt, dem kann doch folgerichtig Religion und das, was die anderen Menschen mit dem Worte Religion verbinden, nur leerer Schein und leere Phrase sein" (S. 10).

Und thatsächlich haben sich bereits Gemeinden gebildet, wie in Berlin, die auf die Bezeichnung „religiös" gänzlich verzichtend, sich „humanistisch" nennen. Ausdrücklich wird in ihren „Grundsätzen" der „Religionismus", wie man es nennt, abgelehnt.

„Wir nennen unsere Gemeinde eine humanistische, im Gegensatz zu den religionistischen Gemeinden. Wir verstehen unter dem Religionismus die alte gefühlsmäßige Weltvorstellung mit ihren Fantasiegebilden und der darauf beruhenden Sittlichkeit oder Religiosität. Der Humanismus ist uns dagegen die fortschreitende vernunft- und wissenschaftsgemäße Welterkenntnis und die darauf sich erbauende Sittlichkeit oder Humanität".

Das ist ein deutlicher und unmißverständlicher Klang. Es ist und bleibt nur ein Spielen mit dem Begriff Religion, wenn andere Gemeinden, die doch ebenfalls nichts wollen als die Pflege des reinen „Menschentums", dies Streben mit dem Ausdruck „Religion" schmücken. Daß dies noch immer geschieht, hat wohl einen doppelten Grund: einmal wirkt hier die Geschichte nach. Die alten deutschkatholischen und lichtfreundlichen Gemeinden waren in der That noch religiöse Gemeinden, von ihnen her schleppt man als Erbe, was zu dem, was viele Gemeinden heute sind und wollen, nicht mehr paßt. Sodann hält sich der alte Ausdruck deshalb noch, weil man von dem Drange beseelt ist, einen Ersatz für Religion zu bieten. Man würde es doch in manchen Kreisen wie eine Art Niederlage und Rückzug empfinden, sollte man ge-

nötigt werden, auf dieses Prädikat: religiös zu verzichten. Allein dahin drängt offenbar die Entwicklung. Nicht allein, daß sich eben schon Gemeinden bez. Vereine ohne religiösen Namen gebildet haben, auch die Stellung, die der Bund zu den „Freidenkern" allmählich eingenommen hat, deutet darauf hin. Auf der Bundesversammlung des Jahres 1881 kam die Frage nach der Stellung zum Freidenkerbund zur Sprache. Die Stimmung, die damals zum Ausdruck kam, war eine ablehnende — man berief sich darauf, daß man „religiös" sei, was die „Freidenker" nicht sein wollten — und auch diejenigen, die nicht für den internationalen, sondern nur für den deutschen Freidenkerbund eintraten, thaten dies doch mit ziemlicher Zurückhaltung. Auf der Bundesversammlung 1899 dagegen hat man beschlossen, eine Verbindung mit dem deutschen Freidenkerbund behufs gegenseitigen Zusammenschlusses in der Verfolgung der als gemeinsam erkannten Ziele herzustellen, nachdem auch der Freidenkerbund das Gleiche beschlossen hatte. Ja unter den Bundesgemeinden fehlen nicht „Freidenker-Vereine" und manche Bundesmitglieder sind zugleich Mitglieder des Freidenker-Bundes. Auch diese sicher sich verstärkende Berührung zeigt, daß man immer weniger auf das „religiös" Wert legt. Im Interesse der Klarheit wäre es nur zu wünschen, daß man endlich gänziich darauf verzichtete. Denn aus einer Vereinigung für Religion will sich jetzt eine solche gegen Religion entwickeln.

Was man bietet, ist Weltanschauung, nicht Religion. Das ist ein großer Unterschied. Denn jedermann weiß, daß die Religion sich zwar zu einer Weltanschauung ausgestaltet, daß sie aber noch etwas ganz anderes ist: eine eigentümliche Art des Lebens und Seins. Wer aber meint, Religion durch irgend eine, sei es noch so wissenschaftliche Weltanschauung ersetzen zu können, der irrt sich gewaltig. Die Weltanschauung, die man hier als Religion darbieten will, soll sich auf exakter Naturerkenntnis aufbauen. Bei vielen ist das der einfache Materialismus. Dagegen fehlt es nicht an solchen, die diese naive Weltanschauung nicht mehr zu vertreten wagen, beeinflußt von der vorsichtiger gewordenen Naturforschung selbst. Im Namen der Nürnberger Gemeinde sprach der Vertreter auf der 18. Bundesversammlung 1899:

„Sie dürfen nicht glauben, daß wir einem einseitigen Materialismus huldigen. Wir sind uns bewußt, daß Büchners Kraft und Stoff und die reine Lehre der Kinetik heute nicht mehr genügen. Wir stehen auf dem Standpunkt eines Wundt, daß wir nur durch Erfahrung uns allmählich eine wissenschaftliche Erkenntnis bilden können. Wir wollen fortschreiten mit der Wissenschaft. Wir geben zu, wie das Fechner und Wille thun, daß eventuell auch ein transzendenter Realismus gewisse Berechtigung hat; wir wissen auch, daß es Dinge giebt zwischen Himmel und Erde, von denen unsere Schulweisheit sich nichts träumen läßt" (Bds.-Bl. 184, 66).

In derselben Debatte sagte ein anderer Redner:

„Nun wird behauptet, über Entstehung und Bestand des Weltalls kann ein Glaube überhaupt nicht obwalten, sondern darüber haben wir jetzt ein positiv gegründetes Wissen. Man sage mir aber doch, was für positives Wissen über die Entstehung und den Bestand des Weltalls giebt es denn eigentlich? Wir kennen einzelne Erscheinungen im Weltenleben; wir sind in der Lage, die Früchte der gegenwärtigen Menschheits-Entwicklung bis zu einem gewissen Grade zurückzuverfolgen auf ihre Ursachen, und ferner im Stande, dadurch, daß wir diese Ursachen selbst ausführen, bestimmte Wirkungen hervorzubringen; aber über den Urgrund des Seins und den Ursprung des menschlichen Geisteslebens, darüber wissen wir verzweifelt wenig oder überhaupt nichts. Und nach meiner Ueberzeugung werden wir auch niemals etwas darüber wissen, weil der Menschengeist ein beschränktes Wesen ist. . . Und wenn man heutigen Tages sagt: die Welt ist ewig, so ist das auch ein Glaube und kein Wissen, denn der Begriff der Ewigkeit ist dem Menschengeiste einfach unfaßbar. Darum soll man nicht immer davon sprechen, daß durch die heutige Wissenschaft über Entstehung und Bestand des Weltalls etwas bewiesen sei, und wir nur die Verpflichtung hätten, das anzunehmen, was eine bestimmte Richtung der Wissenschaft glaubt als wahr erkannt zu haben. Diese Fragen werden überhaupt nicht durch die Wissenschaft, sondern durch den Glauben der Menschen beantwortet, und der Glaube richtet sich je nach der persönlichen Veranlagung des Einzelnen" (ebenda S. 70).

Diese besonnene Auffassung kehrt auch in Welker's Predigten wieder, wenn er den naturwissenschaftlichen Erklärungsversuchen der Bewegung, des Lebens, des Empfindens, des Bewußtseins u. s. w. gegenüber uns erklärt: „Ja, positive Wahrheiten sind das alles nicht, es sind nur Hypothesen, es sind nur Theorien, es sind nur Vermutungen, es sind nur Annahmen" (S. 10). Der „natürliche Glaube" wird sogar von ihm nur als ein „Notbehelf für die Wahrheit bezeichnet (S. 12). Dann allerdings heißt es plötzlich wieder sehr siegesgewiß:

„Ja, die klare Einsicht in die Weltentwicklung, wie sie uns der derzeitige Stand der naturwissenschaftlichen Forschung zu geben vermag, befriedigt vollständig (!) das Kausalitätsbedürfnis unserer Vernunft, — unser wissenschaftlicher, unser natürlicher Glaube giebt uns solche Antworten auf alle Fragen des Verstandes, daß der Denkende sich mit ihnen begnügen kann und muß" (S. 13).

Diese lediglich auf Naturwissenschaft sich gründende monistische Weltanschauung soll nun aber aufs Höchste das Gemüt befriedigen, da sie für das „Wahre, Gute und Schöne" vollen Raum schaffe. Erst sie biete den rechten Nährboden für eine gesunde Moral, mache Bahn für die Wahrheit und für die Kunst. Allein die Begeisterung für diese drei Ideale folgt logischerweise gar nicht aus der rein naturalistischen Weltbetrachtung, eher das Gegenteil. Aber man hält sie fest, um dem Vorwurf, die freireligiöse Anschauung lasse das Gemüt leer ausgehen, begegnen zu können, womit nicht gesagt sein soll, daß nicht thatsächlich bei vielen diese Begeisterung echt sein wird. Ohne Zweifel mußte der Einbruch der monistisch-naturalistischen Anschauung in die Reihen der Freireligiösen unter allen Umständen erfolgen; der Boden dafür war von Anfang an bereitet. Daß er aber so akut erfolgt ist, daß er die ganze Bewegung in eine plötzliche starke Krisis gebracht hat, das hat das Eindringen zahlreicher sozialdemokratischer Elemente bewirkt, wovon schon oben die Rede war. Und noch in anderer Beziehung hat dieser Umstand eine starke Bewegung hervorgerufen, und er bestimmt den Charakter der Gemeinden mehr und mehr. Es ist die Politik, die dadurch neuerdings stark in den Vordergrund der Erörterung gestellt worden ist.

3.

Als die soziale Frage immer mehr in den Mittelpunkt des allgemeinen Interesses sich drängte, und als in die freireligiösen Gemeinden immer mehr sozialdemokratische Arbeiter eintraten (z. T. in so großer Anzahl, daß sich die Mitgliederzahl plötzlich mehr als verdoppelte; so hatte z. B. die Leipziger Gemeinde 1895 500 Mitglieder, 1900 aber 1250), wurde die Frage brennend: Wie stellen sich die Gemeinden zur Politik? Da thatsächlich der Versuch gemacht worden war, die Gemeinden zu sozialpoliti-

schen Zwecken zu benutzen, so wurde wiederholt auf den Bundesversammlungen (so z. B. 1885 zu Braunschweig und 1891 zu Berlin) zu dieser Frage Stellung genommen. Man lehnte die Behandlung politischer Fragen in den Bundesversammlungen und im Bundesvorstande prinzipiell ab (Bundes-Bl. 93, 23 ff.). Ueber die Haltung der Einzelgemeinden war damit nichts gesagt. Aber auch in den Grundsätzen einzelner Gemeinden, wie z. B. in denen der Mannheimer Gemeinde von 1893, oder in denen der Nordhäuser Gemeinde von 1870 wird Politik ausdrücklich abgelehnt. Auch die Königsberger Gemeinde wies die Verquickung mit sozialpolitischen Bestrebungen auf das Entschiedenste ab. Die Bestrebungen der Sozialdemokratie stünden ganz und gar auf dem Boden des Erhaltungstriebes, sie seien auf Erhaltung und Verschönerung des Daseins, darauf gerichtet, so vielen als möglich so viel Anteil als möglich an den Gütern des Daseins zu gewähren. Wer diese Bedürfnisse des allen gemeinsamen Erhaltungstriebes jenem inneren Leben gleichstelle, wer jenes innere Leben des Geistes herabwürdige, indem er es als ein Mittel zur Befriedigung des Verlangens nach Glück behandle, oder wer im Streite der Interessen irgend welche Ansprüche durch das Gesetz jenes inneren Lebens zu rechtfertigen oder zu verwerfen unternähme, der mache sich eines Selbstbetruges schuldig, welcher nach dem Urteil des Gewissens die Wurzel alles Unheils für den Menschen sei (Geschichte der Königsb. Gemeinde S. 87). Die Religion hat, so erklärte man, keine Aufgabe, soziale Probleme zu lösen oder die Angelegenheiten der bürgerlichen Gesellschaft zu ordnen. Dagegen sollen religiös-sittliche Grundsätze stetig zunehmenden Einfluß auf den Entwicklungsgang der sozialen Bewegung zu gewinnen suchen. Dazu bedarf aber die Religion der vermittelnden Thätigkeit der öffentlichen Meinung, die die das ökonomische Leben beherrschenden Begriffe bestimmt und die Wahl zwischen den verschiedenen Mitteln und Wegen zur Befriedigung der jedesmaligen ökonomischen Bedürfnisse durch neue Gesetze und Einrichtungen an die Erfüllung gewisser Bedingungen bindet. Die Zeit braucht in erster Linie eine religiöse Reform, um die besonderen Aufgaben zu lösen, die ihr zugefallen sind. Diese klare und

idealistisch gerichtete Position der Königsberger stand aber im vollen Gegensatz zu anderen Gemeinden, die behaupteten, das Bedürfnis unserer Zeit sei das soziale, und wenn die freireligiösen Gemeinden überhaupt eine Zukunft haben wollten, so nur Hand in Hand mit der Sozialdemokratie. So darf man mit Recht wohl annehmen, daß in diesen sozial gerichteten Gemeinden die Politik im weitesten Sinne des Wortes eine nicht geringe Rolle spielt. Aber auch in Gemeinden, wo ein sozialdemokratischer Zustrom nicht erfolgt ist, scheinen bestimmte sozialpolitische und politische Anschauungen energisch vertreten zu werden. Schlagen wir z. B. die Predigten von Welker in Wiesbaden auf, so werden hier zwar nicht politische Fragen an sich behandelt, aber es fallen mehr als bloße Schlaglichter auf das politische, zumal sozialpolitische Gebiet. Man lese etwa die Einleitung zur Predigt über „das geschichtlich Gewordene" (S. 152), wo die Revolution von 1848 gepriesen wird; und ich weiß nicht, ob Worte, wie die folgenden, die ich einer Sylvesterpredigt mit dem Thema: „Das Alte stürzt" entnehme, nicht auch in einer politischen Rede stehen könnten.

„Vor hundert Jahren hatte man in Europa keine Zeit, sich so umständlich mit der Jahrhundertwende zu beschäftigen wie in diesen Tagen — die äußere Politik nahm alles Interesse in Anspruch, war doch am Weihnachtsfeste 1799 in Frankreich alle Macht vereinigt worden in der Hand des ersten Konsuls Bonaparte, und mußten doch alle Völker und Fürsten sich fragen: „was will das werden dort mit dem Volke, das seine Fesseln gesprengt und nun, von einem genialen, rücksichtslosen Haupte geführt, zu vernichten droht, was außerhalb aller Grenzen ihm entgegensteht? . . . Die Throne blieben zwar stehen, aber lebendig wurde das Volk gemacht — die Waffen Frankreichs wurden zerbrochen, aber der Freiheitsgeist der Revolution nahm seinen Siegeslauf nach Osten, die Herzen entzündend, das Wort befreiend, die That hervordrängend zu unermüdlichem Ringen für die Rechte des Volks, der Absolutismus stürzte, das Volk erhob sich vom duldenden und schweigenden Unterthan zum Staatsbürger mit dem Rechte eigener Meinung. Es stürzte die alte patriarchalische Form des Staatswesens, und als neues rein politisches Ideal brachte uns das letzte Jahrhundert den Gedanken einer Politik, die sich als Ausdruck des Volkswillens darstellt. Dem neuen rein politischen Ideal nebengeordnet, entstand in unserem Jahrhundert auch ein neues soziales Ideal, das diejenigen aus dem Dunkel des Lebens- und Arbeitskerkers emporzuheben strebt, die man bis dahin als vollwertige Menschen nur betrachtet hatte, wenn sie ihr Blut und Leben hergeben mußten für ihrer Herren Wohl-

fahrt und Bequemlichkeit: die Leibeigenschaft wurde wenigstens dem Namen nach aufgehoben, und wenn die bis dahin in allen Lebensäußerungen Gefesselten und Abhängigen auch nicht gleich die Schwingen zu regen wagten und verstanden, so bedeutete jene formelle Freiheitserklärung der Aermsten doch die erste Sprosse auf der Leiter des Emporschwungs der vierten Klasse, die dann später als Industrieproletariat in der Sozialdemokratie zu einer Macht sich auswuchs, der allein, nach jedes Unbefangenen Urteil, die mannigfachen sozialreformatorischen Bestrebungen zu danken sind, die wir in den letzten Jahrzehnten haben entstehen sehen und die den alten Staat der Klassen- und Privilegienherrschaft, der Ausbeutung der arbeitenden Mehrheit, den Staat als Selbstzweck immer mehr erschüttern, ihn schließlich stürzen und zu einem sozialen Staate umwandeln werden, der nichts sein darf als die höchste Konzentration aller gesellschaftlichen Kräfte, der sich nicht mehr im Gegensatz befindet zum Gedanken der Freiheit aller und nicht existieren kann, ohne jeden in gleicher Weise zu schützen durch gleiche Gesetze und — gleiche Justiz" (S. 99 f.).

Um Ton und Art dieser erbaulichen politischen Rede weiter zu charakterisieren, hebe ich noch folgende Stelle heraus:

„Wir haben die Einsicht, daß die Regierung nur des Volkes wegen da ist, nicht ihrer selbst wegen, daß der Absolutismus sich für Sklavennaturen, nicht für denkende, schaffende und frei sein wollende Menschen geziemt — und dennoch herrscht bei uns der Geist des Absolutismus ungehindert weiter fort, dennoch wird der Volkswille unterdrückt, dennoch giebt es hoch- und niedrigstehende Lakaienseelen in Menge und große Gemeinwesen, die dem Gottesgnadentum des Absolutismus den Pantoffel küssen: da heißt es für uns, Sturm zu laufen gegen jeden Byzantinismus und seine Auswüchse, zu bekunden, daß es kein Gottes-, sondern höchstens noch ein Volksgnadentum geben kann. — Wir haben weiter die Einsicht, daß die Säulen des Staates nicht auf den Augen und dem Schutze seines Herrschers beruhen, sondern auf der Kraft der Millionen Arbeitshände, die sich tagtäglich müde schaffen; wir haben die Einsicht, daß es thörichte Arroganz ist, den Salonfrack und die Uniform für besser zu halten als den Arbeitskittel, daß es eine himmelschreiende Ungerechtigkeit ist, die eine Klasse gegenüber der anderen zu bevorzugen, Ansehen und Gewicht nach Namen und nach Geld zu bemessen — und dennoch lassen wir uns Gesetze gefallen, die den alten Zustand erhalten, dennoch darf ein Prinz Arenberg in bestialischer Weise einen Mitmenschen, der ihm sicher an Intelligenz und Herzenseigenschaften überlegen war, morden und büßen dafür mit einer so gelinden Strafe, daß die zahlreichen Majestätsbeleidiger des letzten Jahres die Schwere ihres Vergehens, das in einem unüberlegten Worte bestand, vergleichsweise kaum werden zu ermessen vermögen: da gilt es für uns, mit aller Entschiedenheit Front zu machen gegen jeden Klassenhochmut, gegen jede Klassenjustiz und für alle einzutreten, die darunter zu leiden haben" (S. 102).

Daß diese Zeitbetrachtungen von einem ganz bestimmten sozialpolitischen Standpunkt aus angestellt sind, springt in die Augen, ja sie sind rein politischer Art. Und doch stehen sie im Zusammenhang mit der religiösen oder richtiger antireligiösen Stimmung des Redners. Denn ihm wie einer breiten Gruppe unter den Freireligiösen ist die herrschende Religion so verwachsen mit den bestehenden sozialen und politischen Zuständen, daß die Entwurzelung jener nur Hand in Hand gehen kann mit der Entwurzelung dieser. Davon werden wir uns überzeugen, wenn wir jetzt noch einen Blick auf die Stellung zu Christentum und Kirche werfen.

4.

Fast scheint es überflüssig, noch die Frage nach der Stellung zum Christentum, zu Jesus und zur Kirche aufzuwerfen. Ist doch schon im Vorstehenden so manches zu diesem Punkte gesagt. Aber an dieser Frage wird erst recht offenbar, — und das zu zeigen, darauf kommt es uns an, — wie stark die freireligiöse Bewegung ihren ursprünglichen Charakter verändert hat. Findel, einer der Veteranen des sächsischen Deutschkatholizismus, hat diesen ganzen Umschwung miterlebt, und er faßt seine Erfahrung in die Worte zusammen:

„Anstatt die Bewegung einem positiven Ziele zuzuführen und die neuen Gemeinden im Sinne des Christentums Christi auszubauen, schlug man allenthalben unter dem Banner eines vermeintlichen Fortschrittes eine negative Richtung ein, die im Laufe der Zeit notwendig zu einer Art religiösen Nihilismus führen mußte. Wer das Leben und Treiben der freireligiösen und deutschkatholischen Gemeinden zurück verfolgt, findet überall die leidige Thatsache bestätigt, daß sie wohl mit Erfolg einzureißen und abzuschaffen, nirgends ein Brauchbares durch Besseres zu ersetzen und aufzubauen verstanden“ (a. a. O. S. 6).

Wie immer man die Bestrebungen der Schöpfer der Bewegung beurteilen mag, das müssen wir zugestehen, daß es ihr ausgesprochener Wille war, sich auf den Boden des Christentums zu stellen. Heute aber ist die Tendenz außerordentlich mächtig, die letzten Reste, die vom Christentum noch vorhanden sind, abzuthun, und diejenigen, die am christlichen Charakter der Gemeinden festhalten wollen, werden als „Pietisten“ gebrandmarkt und als son-

derliche Käutze angesehen, die hinter der Entwicklung her sind. Das trifft vor allem wieder die Königsberger. In der oben schon zitierten Rede des Dr. Schieler lesen wir:

„Wollen wir für unsere religiöse Gemeinde eine andere Richtung nehmen, als diejenige, welche man ihr gab bei ihrer Gründung, die evangelische Richtung; hat sich seitdem eine solche Wandlung in der Wissenschaft, in der Bildung des Menschengeistes vollzogen, daß wir genötigt wären, diese Richtung zu verlassen und eine andere zu wählen? Etwa die der modernen Weltanschauung, von der man eben so viel redet? Moderne Weltanschauung! ein hochtrabendes, vielversprechendes Wort! Aber ist denn wirklich die Weltanschauung des Evangeliums, wenn ich so sprechen darf, so erschüttert, das man es verlassen muß wie ein Schiff, wenn es am Sinken ist? Liegt hier denn vielleicht nicht vor eine Ueberschätzung der einen und eine Unterschätzung, Verkennung oder ein Nichtkennen der anderen Seite? Können wir nicht all die Errungenschaften des Geistes festhalten, ohne das Evangelium, die Lehre Jesu preiszugeben? Ich meine die wirkliche und wahre Errungenschaft; denn man preist soeben manches als Fortschritt und Errungenschaft, was ein Zurückgreifen und längst Dagewesenes ist, kein Fortschritt, sondern eher Rückschritt ist; denn diese atheistischen, materialistischen nnd pantheistischen Systeme waren vor Jesus schon von sehr namhaften Geistern vertreten, erscheinen jetzt nur in einem modernen Gewande als eine neue Art des Denkens". Im Folgenden kommt dann der Redner auf die monistische Weltanschauung zu sprechen, die sich nicht mit dem Evangelium vertrage; die Anhänger desselben seien die erbittersten Feinde Jesu und des Evangeliums. Diese Anschauung beruhe doch nicht auf unanfechtbarer Grundlage, sondern nur auf Hypothesen. Verwerflich sei vor allem die Art, wie sie angepriesen werde: „Wo bleibt da noch die Freiheit des Geistes, die wir so hoch schätzen? Aber soll diese Theorie oder Hypothese jetzt ein neues Credo, ein neues Dogma, das Dogma und Credo der freien Religion sein? Als neue Geistesfessel, neue Geistestyrannei präsentiert sie sich, und auf dem Gebiete der Religion erkennen wir keine Bevormundung, keine Knechtschaft an."

So könnte in Berlin kein Prediger sprechen. In Königsberg ist das möglich. Indessen wäre es verkehrt anzunehmen, daß dieser Redner im Namen aller gesprochen habe. In der „Geschichte der Königsberger Gemeinde" wird ausdrücklich darauf aufmerksam gemacht, daß im Vergleich zu früher in den jetzigen Predigten weniger auf das Evangelium Bezug genommen werde, und daß die Tendenz, die Verbindung mit dem Christentum festzuhalten, mehr oder weniger gemißbilligt werde (S. 107). Auch

hier haben sich Vertreter der sozialistischen Weltanschauung bemerkbar gemacht. Wohin i. a. die gegenwärtige Tendenz der Bewegung geht, sagt kurz und bündig das Wort eines Redners auf der 18. Bundesversammlung: „Die Begriffe des Göttlichen, der Religion müssen dem des Menschlichen weichen" (Breslauer Sonntagsblatt 1899, S. 262, vgl. Bundes-Bl. 114, 66). Und der oft zitierte Welker erklärt:

„Die christliche Religion hat nichts Selbständiges, sie besteht aus Rückständen und Niederschlägen aus anderen Religionen, in ihren äußeren Zeremonien und in ihrem Gedankeninhalt" (S. 158). — „Wir wollen auf den gedanklichen Inhalt der christlichen Religion, so wie sie uns gegenübersteht, nicht weiter eingehen — es ist ja Tagesweisheit, daß sie darin mit anderen nicht konkurrieren kann" (S. 159).

Nicht Christen, reine Menschen zu sein, das gilt es.

Trug man früher wenigstens noch allgemein eine hohe Achtung vor der Person Jesu zur Schau, so scheint auch dies immer mehr im Schwinden begriffen zu sein. Vergleicht man etwa die Predigten von Heribert Rau daraufhin mit denen von Welker, so springt der Unterschied in die Augen. Für Rau ist Jesus immer noch der „Meister", das Tugendvorbild, seine Lehre hat ewige Geltung. Welker dagegen ist es überhaupt fraglich, ob Jesus je gelebt hat. Er ist ihm nur eine Gedankenfigur, die allerdings ein erhabenes Vorbild in gewissen Beziehungen abgeben kann. An anderer Stelle aber bekennt er:

„Seien wir einmal ganz aufrichtig! Für unsere innere Entwicklung ist es vollständig gleichgiltig, ob wir von Jesu von Nazareth etwas Neues hören oder nicht, denn wir haben in uns selbst Erkenntniskraft genug und brauchen uns davon nicht aus früheren Jahrtausenden her zu borgen; — wenn wir aber aus sogenannten heiligen Schriften ein neues Bild von Jesu herauskonstruieren, so sind wir uns bewußt, ihm unsre Gedanken anzudichten, eine Person zu schaffen, die unserem Ideal möglichst nahe kommt: das ist Spielerei oder eine Politik, die zum Ziele zu kommen glaubt, wenn sie eine Spukgestalt durch eine andere vertreibt. Ob durch den Zweck das Mittel geheiligt wird, das wollen wir hier nicht entscheiden, wir wollen aber mit allem Nachdruck betonen, daß der scheinbare, vielfach auch noch wirklich gefühlte Respekt vor dem Wesen Jesu und seiner Lehre für uns nicht gut thut: wir kleben an geschichtlich gewordenen Personen und versäumen unsern Vorwärtsmarsch" (S. 159).

Diesem krassen Radikalismus huldigen gewiß nicht alle Prediger.

Hören wir z. B. Tschirn in seinem Schriftchen: „Der Mensch Jesus“ (Volksschriften zur Umwälzung der Geister, Heft XVIII, Handelsdruckerei Bamberg, 20 Pf.):

„Er war ein Mensch wie wir. Freilich war er ein großer Mensch, ein religiöses Genie. Wir wollen ihn ja nicht verkleinern, sondern im Gegenteil recht verehren, indem wir ihn recht erkennen, recht verstehen“ (S. 52). „Mir nach! spricht Christus, unser Held.“ So können die freigeistigen Reformer singen, die auch heute wieder eine neue Zeit bauen wollen unter Schmähungen und Verfolgungen seitens der Frommen und Altgläubigen ..... Ihnen allen ist Jesus ein leuchtendes, lebendiges Vorbild, nicht denen, die sich nach seinem Namen nennen und Herr! Herr! zu ihm sagen, aber dabei richten, verdammen und fluchen seinem Gebot zuwider ..... Singt also nicht gedankenlos und der Wahrheit zuwider von der „Nachfolge Christi“, sondern folget wirklich, so wie er geschichtlich gelebt, gehandelt, gekämpft und gelitten hat, ihm nach, dem großen Menschen Jesus!“

Das ist zwar auch eine andere Betrachtungsweise, als sie die alten Freireligiösen übten, — wir merken in der Betonung der Persönlichkeit Jesu und in dem Zurückstellen der „Lehre“ moderne Art, — aber es bleibt doch immerhin eine gewisse Hochachtung vor Jesus zurück, die Welker ganz und gar nicht zu kennen scheint. Auch in den „Grundsätzen“ mancher Gemeinden findet Jesus noch Anerkennung. So heißt es z. B. in den Frankfurter Grundsätzen:

„Jesus von Nazareth gilt uns als der größte Reformator auf dem religiös-sittlichen Gebiete. Die Sittenlehren, die uns als von ihm gegeben in den Evangelien des Neuen Testaments überliefert worden, werden auch heute noch von uns als die Grundlage des menschlichen Gesellschaftslebens angesehen.“

Jenem Radikalismus, den er oft mit schärfsten Worten geißelt, versuchte sich „der Herold“ entgegenzuwerfen. „Aus Erfahrung bemerke ich“, heißt es da einmal (1896, S. 133), „zu dem Radikalismus, dem der Christenname als überlebt gilt, daß sich dahinter die berechtigte Furcht versteckt, es möchte der Inhalt, der Kern des Christentums eine höhere Wahrheit für den verwöhnten Sohn der Selbstsucht und des Dünkels enthalten“.

Ist man in Bezug auf das Christentum und Jesus verschiedener Meinung, so ist man völlig einig in der Verurteilung und Verwerfung der Kirchen. Das ist altes väterliches Erbe. Dem Institut einer Kirche als solchem gilt der Haß. Zwischen katho-

lischer und evangelischer Kirche wird dabei kein Unterschied gemacht. Im Grunde sind sie beide gleich: sie sind Zwangs- und Verdummungsanstalten, wo die Priesterherrschaft sich breit macht. Im innersten Grunde sind die Kirchen faul, tot, überlebt. Daß sie noch existieren, verdanken sie teils der Dummheit, die sich einschüchtern läßt, teils der Heuchelei, die unter dem Deckmantel der Religion selbstsüchtige Zwecke verfolgt, teils dem Schutze des Staates, teils der Gleichgültigkeit der Massen. „Der Dogmenglaube wird den Menschen in der Kirche aufgezwungen unter Drohungen, was ihnen bevorsteht, wenn sie ihn nicht annehmen" (Bundes-Bl. 114, 77). „Theologie und Kirche sind beide erklärte Feindinnen der Wahrheit und Freiheit" (Welker im Flugblatt: „Warum bleiben Sie in Ihrer Kirchengemeinschaft). Für Schieler sind die sogen. christlichen Kirchen Religionsgemeinschaften, welche ihren Ursprung auf Jesus zurückführen, in der That aber eine Verneinung des Geistes und der Lehre Jesu sind. In allen christlichen Kirchen finde sich die Knechtung der Gewissen, denn sie machen das Heil von Dogmen und Bekenntnissen und sonstigen Vorschriften und Verordnungen abhängig. Hier rede man von christlicher Freiheit, von Freiheit der Forschung, unterdrücke sie aber thatsächlich mit Gewaltmitteln u. s. w. (S. 7).

„Unsere Zeit hat erkannt, daß sie ohne die Kirche das Gute, Wahre, Schöne sich zu eigen machen kann, daß sie die Hülfe der Kirche nicht braucht — daß vielmehr die Kirche diese hohen Ziele verdunkelt, verschleiert, verkleinert und die Wege zu ihnen für die Denkenden ungangbar macht: darum ist es richtig, daß in unserer Zeit, in der der Geist des Unglaubens durch die Lande schreitet, die Kirche in sich keinen Schutz und Halt mehr hat. — Ebenso richtig aber ist, daß ihr das, was ihr an innerem Halt abgeht, an äußerem Schutz dargeboten wird durch die kaiserliche Huld und des deutschen Reiches Wappenschild, das will sagen: durch die Staatsgewalt und ihre Repräsentation." — „Der Staat hat sich das beste Mittel zur Erhaltung der Religion nicht entgehen lassen, nämlich die Erhaltung der Dummheit, den Abschluß unserer Jugend von dem Geiste unserer Zeit, die Erziehung unserer Jugend in den Anschauungen früherer Jahrtausende." — „Ohne Heuchelei wäre es gar nicht möglich, das Volk in Dummheit zu erhalten, und darum muß geheuchelt werden, darum muß der aufgeklärte Fürst in Demut ersterben vor einem himmlischen Herrscher, darum muß für Raub- und Mordkriege der Segen des Höchsten erfleht werden, darum muß der Minister und Geheimrat in die

Kirche gehen, darum muß alles sanktioniert werden durch Weihwedel und Priestersegen: Gutes und Böses, Geburt, Leben und Tod. Die Dummheit ist die feste Grundlage der alten Religion, die Heuchelei ihre sorgsame Hüterin."

Das einige Stellen aus Welkers Predigten.

So erscheint der Kampf gegen die Kirchen als eine gute und notwendige Sache. Daß der Erfolg nicht größer ist, liege hauptsächlich an der Indolenz der Massen, die zu bequem seien, um sich vom Hergebrachten äußerlich zu lösen, obwohl sie innerlich längst damit gebrochen haben.

Hier wird denn auch klar, daß der Zusammenbruch der Kirchen nur zu erwarten ist gleichzeitig mit einem Zusammenbruch der bisherigen staatlichen Ordnung, es wird klar, wie diese Auffassung der ganzen Situation notwendigerweise ins Politische hineinführt. Beide Sätze haben ihre Vertreter: Man ändere die Religion und die staatliche, politische, soziale Ordnung wird sich ändern; und: Man ändere diese Ordnung und die Religion wird sich ändern. Aber merkwürdig! Dieselben Kreise, die das Kirchliche mit der schärfsten Waffe bekämpfen, sie sind es gerade, die in die Bundesversammlungen immer und immer wieder die Forderung eines „Bekenntnisses" hineinwerfen, weil sie fühlen, eine Gemeinschaft, die überhaupt für geistige Größen eintritt, kann auf die Dauer nicht leben, sich nicht ausbreiten, wenn sie sich und andere nicht über sich klare Rechenschaft giebt. Die ganze Bewegung wird also der „Verkirchlichung" nicht entgehen können — das Werk der Radikalen!

Trotz dieses Widerwillens und dieser Abneigung, ja trotz dieses Hasses und dieser Verachtung der Kirche und aller ihrer Formen hängen den freireligiösen Gemeinden doch noch überall die Eierschalen ihrer kirchlichen Herkunft an. Das fühlen die Radikalen auch deutlich; sie abzuschütteln ist ihr eifrigstes Bemühen, und doch gelingt das nur bis zu einem gewissen Grade. Diese Halbheit und dieser Drang darüber hinauszukommen begegnet uns auch, wenn wir den Kultus ins Auge fassen. Das sei im Folgenden gethan!

5.

Von Kultus, d. h. von gemeinsamer Gottesverehrung, kann

bei den freireligiösen Gemeinden nur ausnahmsweise noch geredet werden. Man spricht auch meist nur von „Erbauungen", d. h. sonn- und festtäglichen Versammlungen, deren besondere Ausgestaltung jeder Gemeinde überlassen bleibt. Irgend eine kultische Sitte, die für alle Bundesgemeinden verbindlich wäre, giebt es nicht. Wenn man trotzdem etliche kultische Ordnungen antrifft, so ist das nichts als ein Rest alter kirchlicher Sitte. Denn als sich die Freireligiösen als Deutschkatholiken und Lichtfreunde von den Kirchen trennten, nahmen sie einen guten Teil des kirchlichen Kultus in ihre neue Gemeinschaft mit hinüber. Das gilt zunächst von den kirchlichen Festen. So feierte z. B. die Magdeburger Gemeinde 1862 Weihnachten, Ostern und Pfingsten und zwar Weihnachten als Erinnerungsfest an die großen Meister der Menschheit und zugleich als Fest der Freude, die aus der Liebe entspringt; Ostern als das Siegesfest der Wahrheit: Pfingsten als das Fest, das an die Wichtigkeit der Gemeinschaft erinnert. Ferner beging man den Charfreitag als den eigentlichen Erinnerungstag an den großen Meister Jesus, das Himmelfahrtsfest als eine Frühlingsfeier und den Bußtag als Tag ernster, sittlicher Mahnung und das Erntefest (Bundes-Bl. II, 1). — Breslau beging nur das Weihnachtsfest als das Geburtsfest des großen Kämpfers für Freiheit und Wahrheit, dagegen wurden Ostern und Pfingsten zwar durch Gottesdienst ausgezeichnet, aber einen besonderen Charakter trug der Gottesdienst nicht, denn die betreffenden Festgeschichten seien für den gesunden, einfachen Menschenverstand wenig verständlich. Charfreitag, Himmelfahrt und Bußtag wurden gar nicht gefeiert; das Erntefest sollte als echt menschlicher Festtag begangen werden. Neu gebildet haben sich das Reformationsfest am 1. Oktober, das Gemeinde- und das Bundesstiftungsfest. — Die Berliner freie Gemeinde erklärte 1863, daß ihr die alten kirchlichen Feiertage völlig gleichgültig seien. Zwar werde an Weihnachten, Ostern und Pfingsten Vortrag gehalten, allein nur, weil die freie Zeit dazu einlade. Charfreitag werde man künftighin gänzlich ignorieren. Himmelfahrt und Bußtag seien ebenfalls abgeschafft; Erntefest sei mehr ein Volksfest. Das Stiftungsfest sei eigentlich das einzige wirkliche

Fest der Gemeinde. — Die Gemeinde Tilsit versammelte sich an jedem Sonntag und an jedem aus der evangelischen Kirche herübergekommenen Feiertag, nur Bußtag und Himmelfahrt nicht, weil ein offiziell angeordneter Bußtag der Empfindung der Gemeinde von aufrichtiger Buße widerspreche und weil Himmelfahrt nur einer wunderbaren Begebenheit gelte; die ausdrückliche Nichtfeier an diesem Tage soll als Protest gemeint sein. Hauptfest war Charfreitag und Ostern als Fest des in dem Leben Jesu sich offenbarenden Sieges der Freiheit. Auch das Reformationsfest wurde festlich begangen, dagegen lehnte die Gemeinde die Feier des Erntefestes ab.

Auch heute hat man sich dieser Ueberlieferung nicht ganz entzogen. Man begeht Weihnachten, Ostern, Pfingsten wohl in allen Gemeinden, natürlich in einem sehr verschiedenen Sinne. Charfreitag wird in den ostpreußischen Gemeinden noch gefeiert. Danzig feiert alle altkirchlichen Festtage, nur der Bußtag fällt aus. Königsberg und Tilsit feiern Neujahr, Himmelfahrt und Bußtag nicht. Eine besondere Feier hat Königsberg: das Friedhofsfest. An einem Sonntagsmorgen, im Frühling jedes Jahres, versammelt sich die ganze Gemeinde zum Gottesdienst auf ihrem Friedhof, um da inmitten der zu neuem Leben erwachten Natur in Dank und Liebe ihrer Toten zu gedenken. Die Feier besteht in Gesang und Ansprache. Die radikaleren Gemeinden suchen absichtlich ihren nichtchristlichen Charakter durch Nichtbeachtung der christlichen Feste zu dokumentieren, die nicht eigentliche Volksfeste geworden sind.

Von den kultischen Handlungen, Taufe, Abendmahl, Trauung, Konfirmation und kirchliches Begräbnis sind die beiden Sakramente am ehesten außer Brauch gekommen. An die Stelle der Taufe setzte man schon in den sechziger Jahren „eine Darbringung der Kleinen in Mitten von Freunden der Eltern, zu denen über die hohe Bedeutung der Kleinen gesprochen wird", die sogen. „Kindesweihe". So war's Sitte in Magdeburg, in Breslau, in Nordhausen. Doch ist sie offenbar schon damals nicht sehr in Blüte gewesen. Berlin hat die Taufe einfach abgeschafft, Tilsit behielt sie als freie Sitte bei, doch nahm sie auch

hier, nachdem der Gebrauch des Wassers zurückgetreten, die Form einer Darbringung der Neugeborenen an. — Noch schlimmer stand es um das Abendmahl. Calbe, Nordhausen, Berlin haben es ganz abgeschafft. In Magdeburg wird es nur am Charfreitag unter schwacher Beteiligung begangen. Die Tilsiter Gemeinde feierte es auch nur an jenem Tage, „legte aber die ganze Liebe und Verehrung für Jesus“ in die Feier hinein und sie sah darin ein „unschätzbares Vermächtnis an die Menschheit“. Beliebt war allgemein die Konfirmation („Jugendweihe“), nur Berlin wollte auch diese Feier nicht. Den Kindern wurde dabei Versprechen und Handschlag abgenommen, „daß sie vernünftige und gute Menschen werden wollen“. Trauung und Begräbnis als Gemeindeakte waren nicht überall in Brauch.

Wie steht es heute? Im Allgemeinen ist für den Kultus kein Sinn vorhanden. Es giebt überall ausgesprochene „Kultusgegner“, die am liebsten jede Spur einer Sitte, die an die Kirche erinnert, ausgetilgt sähen. Doch stehen ihnen noch immer „Kultusfreunde“ gegenüber, die an „Kindesweihe“, an Trauung und Begräbnisfeier festhalten. Die Gemeinde zu Offenbach hat 1893 noch statutenmäßig die „Ausübung“ von Taufe, Jugendweihe (Konfirmation), Abendmahl, Trauung und Trauerrede bei Bestattungen festgestellt. Natürlich bleibt es völlig der Entschließung des Einzelnen überlassen, ob er von diesen Handlungen Gebrauch machen will oder nicht. In den ostpreußischen Gemeinden wird regelmäßig am Charfreitag und Totenfest Abendmahl gefeiert, falls sich dazu Gemeindeglieder einfinden.

Wie wenig das Abendmahl fest gewurzelter Brauch ist, geht daraus hervor, daß z. B. in Wiesbaden der Gemeindevorstand es dem Prediger völlig anheim stellte, ob er Abendmahl halten wolle oder nicht. Die Feier pflegt meist mit der Konfirmation verbunden zu sein. Die Predigten Welkers bieten auch eine Abendmahlsrede (S. 198), die darüber Aufschluß giebt, welche Bedeutung der Redner, der zu den Kultusgegnern zählt, dieser Handlung beilegt. Sie ist ihm zunächst „die Erinnerung an jenen thatsächlichen oder erdichteten Abschied Jesu von seinen Jüngern“, sodann aber bedeutet sie nach ihm für die Konfirmierten „eine

Mahnung, selbständig weiter zu denken, was sie bis jetzt unter des Lehrers Leitung gedacht", für die Erwachsenen „eine Mahnung, ihrer Jugendideale sich zu erinnern und sich zu fragen, ob sie auch zu erreichen sich bemüht, was in den heiligsten Momenten ihnen als allen Strebens höchstes Ziel erschien"!

„Zugleich aber durchdringt uns alle bei der gemeinsamen Feier das Gefühl der Gemeinschaft zwischen Jung und Alt, die Erkenntnis der Notwendigkeit gemeinsamen sittlichen und geistigen Schaffens, — und es festigt sich in uns der Wille, fortan für alle Zeiten treu für unsere Sache, für die Sache der Wahrheit einzustehen!"

Die Feier besteht in Darreichung von Brot und Wein unter Verlesung von Gedichten, „die sich vornehmlich an das Gemüt und den Willen richten". Leises Harmonium- oder Orgelspiel begleitet diese Handlung. —

Die „Kindesweihe" oder „Begrüßung der Neugeborenen" ist ebenfalls nicht weit verbreitet und scheint mehr und mehr abzukommen. Erklärte doch z. B. der Vorstand der Mannheimer Gemeinde, um ja die Gemeinde in kein falsches Licht kommen zu lassen:

„Wünsche um Vornahme der Kindesweihe werden nur ganz vereinzelt erhoben, was schon daraus hervorgeht, daß bei einer Kopfzahl von über sechzehnhundert nur drei Begrüßungen von Neugeborenen im vergangenen Jahre gewünscht wurden" (Bresl. Sonntagsbl. 1901, Nr. 10).

Eine Probe solch' einer Feier entnehme ich wieder einer „Taufrede" aus Welkers Predigten (S. 203):

„Weil Deine Eltern", so spricht der Prediger das Kind an, „nun wollen, daß Du nicht wie die große Mehrheit deiner Altersgenossen auferzogen wirst in althergebrachtem Wahn und in geistestötender seelischer Knechtschaft, sondern in Wahrheit und Freiheit, führen sie dich heute einer freien Gemeinschaft zu, der sie selbst nach eigener Entschließung angehören und deren Streben auf des Fortschritts Straße wandelt. Und so nehme ich dich denn, — —, auf in die — — deutschkatholische freie Gemeinde: Nach Wahrheit strebe dein Geist; In deinem Herzen wohne das Gute; Vollkommenheit sei deines Lebens Ziel! Amen!"

Auf Verwendung von Wasser wird überall verzichtet. —

Bei der Trauung fehlt natürlich jedes festformulierte Traugelübde. Was man etwa an dessen Stelle setzt, auch dafür eine Probe:

„So schauen Sie denn mit frohem Blick der Zukunft gold'nem Mor-

genrot entgegen: von Ihrer blühenden Jugend werden die sanften Wellen edlen Lebensglückes Sie tragen bis zu der Zeit, da Ihrer Lippen Purpur erblichen, da sich durch die vollen Locken Silberfäden ziehn, wenn Sie nur den festen Willen haben, in aufrichtiger Liebe miteinander zu teilen Freud und Leid. Zum Zeichen dieses Ihres festen Willens wollen Sie Ihre Hände ineinanderlegen und, voll innerer Erhebung, in Ihrem Herzen mitsprechen diesen heil'gen Schwur:

In Treu' und Wahrheit woll'n wir zu einander stehen, —
Nicht auf das eigne, auf des Andern Wohl nur sehen.
Die Liebe, ohne Falsch, warm wie der Sonne Strahl,
Durchdringe jeden Tag, wachs' mit der Jahre Zahl! Amen!"

(Ebenda, S. 206 f.)

Allgemein beliebt ist eigentlich nur eine kultische Handlung, das ist die Konfirmation oder Jugendweihe. Sie schließt den Religionsunterricht ab, der meist (in Ostpreußen) mit dem neunten Lebensjahr beginnt. Sie wird in allen Gemeinden gefeiert und zwar am Ostertag, in Danzig nach altem Herkommen am Himmelfahrtstag. In Ostpreußen bedeutet diese Feier nicht die volle Aufnahme in die Gemeinde, vielmehr wird die selbständige Mitgliedschaft erst mit dem 20. Lebensjahr durch persönliche Erklärung erworben. Anders scheint es in Süddeutschland zu sein. Wieder ist es Welker, der uns in seinen Predigten von dem liturgischen Gang ein Bild giebt (S. 185). In Wiesbaden verlief die Feier Ostern 1900 folgendermaßen: 1. Vorspiel. 2. Begrüßung (durch Verlesung eines kurzen Gedichtes). 3. Gemeindegesang. 4. Ansprache des Predigers. 5. Gemeindegesang. 6. Prüfung der Konfirmanden (hier bietet Welker als Probe 71 Fragen). 7. Gemeindegesang. 8. Ansprache des Predigers an die Konfirmanden und Gelübde derselben.

Das Gelübde leitet der Prediger mit folgenden Worten ein: „So fordert denn die Gemeinde, in die Ihr heute als selbständige Mitglieder eintreten wollt, nicht von Euch ein Bekenntnis Eures Glaubens, sondern sie fordert von Euch ein Gelübde, das die Menschheit von jedem ihrer Glieder verlangen kann und muß, das Gelübde, jederzeit nach bester Erkenntnis die Wahrheit zu suchen, das Gute zu thun und nach Vollkommenheit zu streben. Ist das Euer ernster Wille und heiliger Vorsatz, so antwortet mit Ja". Darauf antworteten die Konfirmanden mit Ja.

9. Aufnahme der Konfirmanden durch den Vorsitzenden und den Prediger. Dabei findet die Ueberreichung des Buches: „Die Re-

ligion der Erkenntnis" von Hieronymi statt. Darnach treten die Konfirmanden einzeln an den Vorsitzenden heran, reichen ihm die Hand und sprechen folgendes Gelübde: „Die Wahrheit will ich suchen, das Gute will ich thun, und ich will streben nach Vollkommenheit". — Der Vorsitzende beglückwünscht die Einzelnen zu ihrem Gelübde und verliest dann die Sprüche der einzelnen Gedenkblätter. Vom Vorsitzenden tritt der Konfirmand vor den Prediger, von dem ihm noch ein Mahnwort mitgegeben wird, z. B. eine Strophe von Bodenstedt oder Lichtenberg. Darauf Schlußwort des Predigers. 10. Gemeindegesang. 11. Abendmahl. 12. Gemeindegesang. 13. Schlußwort. —

Die „Sonntags-Erbauung" entbehrt natürlich ebenfalls jeder feststehenden, allgemeinen Ordnung. In den meisten südwestdeutschen freireligiösen Gemeinden ist folgender Gang üblich: 1. Präludium auf Orgel oder Harmonium; 2. Begrüßung durch den Prediger; 3. Gemeindegesang; 4. Vorlesung eines Gedichtes durch den Prediger; 5. Gemeindegesang; 6. Predigt; 7. Gemeindegesang; 8. Schlußwort des Predigers; 9. Harmonium- oder Orgelspiel. — Vielfach wird freilich bei den Erbauungen gar nicht gesungen, oder ein Gesangverein trägt einige Lieder vor. Etwas einfacher verläuft der Gottesdienst in den ostpreußischen Gemeinden. Das vorzulesende Gedicht wählt man dort aus „den Stimmen der Freiheit" (3 Bände), die die „Kultuskommission" aus neuerer und älterer Zeit zusammengestellt und schließlich durch den Druck weiterem Gebrauche zugänglich gemacht hat. In Südwestdeutschland dient eine Gedichtsammlung von Scholl dem gleichen Zweck. Das in Südwestdeutschland heute noch vielfach gebrauchte Gesangbuch führt den Titel: „Gesänge für freie religiöse Gemeinden, herausgegeben von den Gemeinden zu Frankfurt a. M., Offenbach und Wiesbaden" (Wiesbaden, Limbarth; zuerst 1868; zuletzt 1894 mit Anhang). Es lohnt, einen Blick in dieses Gesangbuch zu thun. Schlägt man das Inhalts-Verzeichnis auf, so ist man erstaunt, nicht nur besondere Jesus-Lieder zu finden, sondern auch Weihnachts-, Passions-, Oster- und Pfingstlieder. Die meisten unserer schönsten Kirchenlieder sind vertreten; da findet sich: „O Haupt voll Blut und Wunden", „Wer nur den lieben

Gott läßt walten", „Nun danket alle Gott", „Befiehl du deine Wege", „Dein König kommt in niedren Hüllen", „O komm, du Geist der Wahrheit", „Ein feste Burg", ja sogar „Jesus, meine Zuversicht" und „Wenn ich ihn nur habe, wenn er mein nur ist". Das nur einige Proben. Das Vorwort sagt, daß bei der Auswahl der Lieder auf die verschiedenen berechtigten Anschauungsweisen Rücksicht genommen sei. Die sogen. „alten Kirchenlieder" sprächen für sich selbst. Ob diese Lieder freilich noch gesungen werden? Jedenfalls hat sich eine starke Opposition gegen dieses Gesangbuch geregt und man hat ein Buch verlangt, „das man ohne Schamgefühl jedem in die Hand geben könne". Neben diesem Gesangbuch ist auch der alte Duller sehr in Gebrauch. In Ostpreußen haben sich die einzelnen Gemeinden meist selbst ein Gesangbuch gegeben. Vor mir liegt das Königsberger (Lieder für freie religiöse Gemeinden, Königsberg 1866). Es enthält 167 Lieder, darunter wieder eine ganze Reihe altkirchlicher; man kann vermuten, daß sie hier dann und wann doch noch gesungen werden.

6.

Und wie steht es um das Leben in den Gemeinden? Diese Frage fordert zum Schluß noch eine Antwort. Sie ist zugleich die Frage nach der Zukunftsaussicht, die den Gemeinden mutmaßlich sich eröffnet. Um nichts Verkehrtes zu sagen, will ich mich damit begnügen, Zeugnisse über das Leben in den Gemeinden aus deren Mitte selbst anzuführen.

Schon oben habe ich bemerkt, daß von einem wachsenden numerischen Erfolg — die Gemeinden abgerechnet, die sich der Sozialdemokratie geöffnet haben — nicht die Rede sein kann. Das empfindet man auch in den eigenen Reihen. Darum treibt man auch in letzter Zeit (seit 1896) planmäßig eine viel eifrigere Propaganda, als vordem. Schon 1879 sagte der Bundes-Vorstand in seinem Bericht über den Gemeindestand:

„Es muß hierbei bemerkt werden, daß dem Vernehmen nach von diesen 139 Gemeinden und Vereinen eine nicht unerhebliche Zahl nur noch aus wenigen Personen besteht und ein thatkräftiges Gemeinschaftsleben nicht mehr entwickelt" (Bds.-Bl. LX, 3).

In der Debatte über den Bericht des Bundes-Vorstandes auf der 11. Bundesversammlung 1885 erklärte ein Redner, ohne daß er Widerspruch gefunden hätte: „Dreiviertel von uns sind tot“ (Bundes-Bl. 82, 5). Er sehe nur Ruinen, aber nicht das neue Leben, das aus ihnen emporsprießen soll, sagte ein anderer 1895 auf der Bundesversammlung zu Breslau, und die Entgegnung, die diese Bemerkung fand, war nur eine Milderung, keine Widerlegung (Bundes-Bl. 102, 6 f.). Zu dem Bundesbericht 1899 bemerkte ein Redner:

„Wir werden wohl alle der Meinung sein, daß dieser Bericht leider kein erfreulicher ist und das ist desto bedauerlicher, als es vor zwei Jahren in Mainz ähnlich gewesen. Denn auch da konnten wir uns über die Thätigkeit der Gemeinden im Allgemeinen und über dasjenige, was der Bundesvorstand mit Unterstützung der Gemeinden ausführen sollte, nicht gerade freuen“.

Ein etwas erregter Redner verstieg sich sogar zu folgendem Erguß:

„Wir vegetieren ja nur! Der ganze Vormittag ist ja verflossen mit Klagen, daß an der ganzen Sache nichts daran ist. Wir haben wieder dreizehn Gemeinden ausgeschlossen, und nun wird befürchtet, daß Zündstoff in die Schlafmützengesellschaft hineinkommt! Schaffen Sie, daß ein regeres Leben in die Gemeinden kommt! Wenn wir alles in Ruhe und Frieden abmachen wollen, dann schlafen wir bald wieder ein“.

Ein anderer sprach von „dem nicht zu verkennenden stagnierenden Dasein der freireligiösen Gemeinden“ (Bdes-Bl. 114, 23. 35. 39. 43). In Welkers Predigten lesen wir folgende Beurteilung der eigenen Gemeinden:

„Wohl predigen Konversationslexika die Unwissenheit ihrer Bearbeiter, wenn sie behaupten, die deutschkatholische Bewegung sei im Sande verlaufen — ihre Fluten werden schon noch bemerkbar genug an theologischen Lehrstätten und an den Säulen der Kirchen rütteln, aber, die deutschkatholischen Gemeinden sind im allgemeinen nicht das, wofür sie sich ausgeben, Träger des freien Sinnes und Pioniere des Fortschritts. Nein, selbst eine geschichtliche Erscheinung, machen sie vielfach Halt vor etwas anderem geschichtlich Gewordenen; es fehlt ihnen der Mut und der Wille, vorwärts zu dringen, und wir haben Beispiele, daß sich solche Gemeinden zurückentwickeln zum alten Gottesglauben und zur alten Indolenz“ (S. 159).

Eine zuversichtlichere Stimmung atmet der Schluß der Geschichte der Königsberger Gemeinde. Da spricht sich ein fester Glaube

an die eigene Aufgabe und Notwendigkeit und das Bewußtsein aus, noch eine Zukunft zu haben.

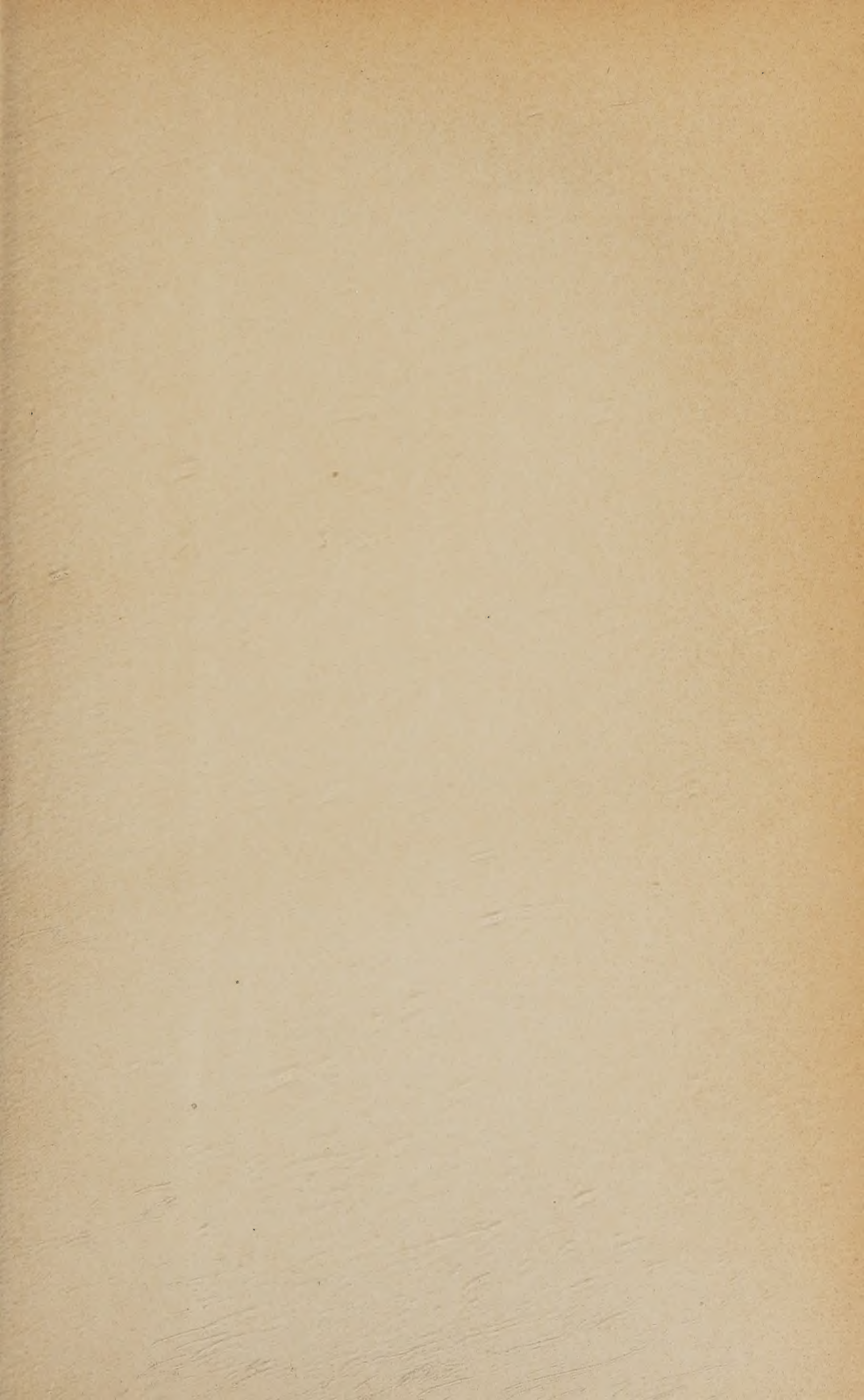
Die meisten dieser Aeußerungen lassen erkennen, einmal daß auch in diesen Gemeinden die Passivität eine Großmacht ist; sodann, daß sich die Macht, die auch der schroffste Radikalismus umsonst bekämpft, ja der er früher oder später selbst zum Opfer fällt, daß sich die Geschichte, die Tradition auch hier geltend macht: Bei jenem unruhigen Vorwärtshasten geht den Meisten der Atem aus; diese konservativeren Elemente erscheinen den Radikalen als tot und träge, während sie augenscheinlich nur nach der Ruhe und Stetigkeit verlangen, ohne die auf die Dauer kein Leben möglich ist. Endlich — und dies verrät deutlich das Geständnis aus Welkers Feder — macht sich in den Gemeinden selbst ein Hunger nach Positivem geltend.

Faßt man alle in Betracht kommenden Momente ins Auge, so wird man sagen können, daß den freireligiösen Gemeinden keine glänzendere Zukunft leuchtet, als ihre Vergangenheit war. Die Reste von religiösem Besitz, den sie von den Vätern ererbt, zehren sich langsam oder richtiger, mit ziemlicher Schnelligkeit auf. Die Krisis, in der sich augenblicklich diese Gemeinden befinden, wird voraussichtlich mit dem völligen Abstoßen alles dessen, was an Religion erinnert, enden. Die Linke wird den Sieg davontragen. Sie wird es endlich doch noch durchsetzen, daß der Bund ein „Bekenntnis" aufstellt, d. h. daß er die völlige Negation, den reinen naturwissenschaftlichen Monismus und Atheismus auf seine Fahne schreibt. Das wird zur Absprengung der Elemente führen, die noch andere Ziele verfolgen. Die freireligiösen Gemeinden, vielfach jetzt schon Gemeinden ohne und wider Religion, werden zu freidenkerischen Vereinen sich weiter entwickeln.

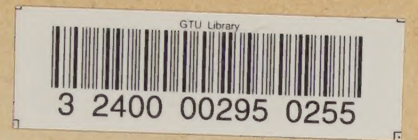
Neuere Litteratur: Findel, J. G., der Deutschkatholizismus in Sachsen. Leipzig, Findel 1895. — Sänger, C., Gesch. der freirel. Bewegung und der deutschkath. (freien rel.) Gemeinden zu Frankfurt a. M. 1845—1895. Festschrift. Frankfurt, Gebr. Knauer 1895. — Geschichte der freien evgl.-kath. Gemeinden zu Königsberg i. Pr. 1846—1896. Königsberg 1895. — Ulrich-Rupp, Lina, Festschrift zum 50jähr. Bestehen der Ge-

meinde Königsberg i. Pr. Königsberg. 1895. — Bursche, E., Die freie Religionsgemeinde zu Nordhausen. Festschrift. Nordhausen, Selbstverlag der Gemeinde 1897. — Pirazzi, Die Gründung der deutschkath. Gemeinde in Offenbach a. M. Offenbach 1895. — Schneider, Georg, Was erstreben die freireligiösen Gemeinden? Mannheim 1901. — Derselbe, Farbe bekennen! Ein Beitrag zur Frage des Kirchenaustritts. Bamberg 1894. — Derselbe, Die 10 Gebote des Moses in moderner Beleuchtung. Frankfurt a. M. 1901. — Scholl, C., Was droht uns von Rom? Bamberg 1896. — Derselbe, Das Staatsgefährliche der freien rel. Gemeinde. Festrede. Bamberg 1895. — Derselbe, Meine Sterne. Stunden der Weihe. Gedichte. 3. Aufl. Bamberg. — Tschirn, G., Der Mensch Jesus. Bamberg, Handelsdruckerei. — Derselbe, Die Bibel nur Menschenwerk. Ebenda. — Derselbe, Buddha und Christus. Selbstverlag. — Derselbe, Die Kirche als Gegnerin der Wissenschaft. Selbstverlag. — Welker, Georg, Freirelig. Predigten. Wiesbaden 1901. — Schieler. C. Dr. th., Die religiöse Bewegung unserer Tage und die freie rel. Gemeinde Königsberg i. Pr. 1901. — Dazu die im Artikel angeführten Zeitschriften und Bundesblätter.








GTU Library
3 2400 00295 0255

